

الدكتور محمد السيد الجليلند

من قضايا التصوف

في ضوء الكتاب والسنة

من قضايا التصوف
في ضوء الكتاب والسنة

من فضايا النصوص

في ضوء الكذاب والسنة

الدكتور

محمد السيد الجليل

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية

دار العلوم - جامعة القاهرة

الطبعة الرابعة

٢٠٠١ م

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة).



الكتاب : من قضايا التصوف " في ضوء الكتاب والسنة"

المؤلف : د. محمد السيد الجليلند

رقم الإيداع : ٢٠٠٠/١٠٣٦٠

الترقيم الدولي : I S B N

977 - 303 - 271-X

تاريخ النشر : ٢٠٠١

الناشر : دار قباء

للطباعة والنشر والتوزيع

حقوق الطبعة والترجمة والاقتباس محفوظة

الإدارة :

٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

٦٣٧٤٠٣٨ / فاكس - ٦٣٦٢٥٦٢

المكتبة :

١٠ شارع كامل صدقي الفجالة (القاهرة)

٥٩١٧٥٣٢ / ١٢٢ (الفجالة)

المطابع :

مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)

٠١٥/٣٦٢٧٢٧

www.alinkya.com/kebaa

e-mail: qabaa@naseej.com

﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير قدوة إلى طريق مستقيم، وعلى آله وصحبه ومن اتبع سبيله إلى يوم الدين.

وبعد :

لا تزال الكتابة عن التصوف الإسلامي مخوفة بكثير من المخاطر مشوبة بالغموض في كثير من جوانبه، ورغم كثرة المؤلفات حديثاً وقديماً عن التصوف وقضاياها فلم نجد مؤلفاً واحداً منها وصل بالقارئ إلى رأى قاطع مقنع، وخاصة إذا كانت هذه المؤلفات تتحدث عن النشأة والتطور أو عن قضايا التصوف الكبرى كوحدة الوجود والحلول والاتحاد وعلاقة ذلك بالأديان الأخرى أو المذاهب الفلسفية التي عاصرت التصوف في نشأته. أو واكبت ظهور هذه القضايا على السنة بعض المتصوفة.

ولقد ساعد على ذلك الغموض مؤلفات القدماء أنفسهم الذين سجلوا ونقلوا إلينا مذاهب الصوفية وآثارهم ودونوا تجاربهم الشخصية وما تميز به كل واحد منهم عن الآخر في وصف هذه التجربة من واقع حاله هو، وما يجده هو في نفسه من معاشته لتجربته وطرائق تعبيره عنها غموضاً أو وضوحاً.

فإذا قرأت كتاباً مثل التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي أو اللمع للسراج. أو الرسالة للقشيري أو الطبقات للسلمي، لا تجد واحد منها يخلو من هذه الملاحظة. ونرى أن هذا شيء طبيعي بالنسبة لمؤلفات التصوف القديمة، لأنها كما قلنا كانت تسجل مواجيد وأذواق وتجارب ذاتية عبر عنها أصحابها بكلمات دالة على ما يجده كل صوفي من نفسه ومع نفسه، ولا شك أن التجربة الصوفية موقف ذاتي خالص يختلف من شخص إلى آخر حسب انفعاله قوة أو ضعفاً صعوداً أو هبوطاً في سلم مقامات الطريق. ويتبع ذلك بالضرورة اختلاف اللفظ المعبر عنها والكلمة الدالة على درجة انفعال الصوفي بالتجربة، ولذلك قد يجد القارئ لهذه الكتب - وهي أقدم مراجع التصوف - اللفظ ونقيضه حول الموضوع الواحد، وقد يجد لدى الصوفي الواحد أقوالاً.

يخالف بعضها بعضاً في القضية الواحدة. ولا شك أن هناك تفسيرات كثيرة لمثل هذه الظاهرة، لكنها كانت بلا شك سبباً في اضطراب كثير من الكتابات المتأخرة عن التصوف في نشأته وتطوره وقضاياها، وعلاقة ذلك كله بالأصول الإسلامية الكتاب والسنة. وترتب على هذا الاضطراب: موقف آخر أكثر اضطراباً وهو موقف المسلمين أنفسهم من التصوف. فهم بين رافض له منكر لقضاياها معنن غربتها عن الفكر الإسلامى الصحيح، ومغال فيه داع إليه معنن أنه روح الإسلام وجوهره وأن أهله هم أولياء الله وصفوته من خلقه في كل العصور.

كل هذه الصعاب تفرض على الباحث نوعاً من الحذر والحيطه في فهم مصطلح الصوفية وعباراتهم ، وعليه أن يعى تماماً أن معظم ما يتخاطب به الصوفية فيما بينهم هى اصطلاحات ومعان خاصة بهم ينبغى أن يتعرف عليها من واقع علمه بلغتهم واصطلاحاتهم هم وليس من خارج لغتهم.

وهذه دراسة لبعض قضايا التصوف التى تتعلق بالنشأة والتطور وبعض المشكلات المثارة فى ميدان الدراسات الصوفية، وقد فضلنا فى اختيار هذه الموضوعات، أن يكون هناك رابط جامع بينها. وهو أنها كلها من أعمال القلوب التى ينعكس أثرها على الجوارح سلوكاً والتزاماً، وركزنا فى هذه الدراسة على قضايا أربعة هى: قضية الزهد باعتبارها أهم عامل مؤثر فى النشأة والتطور، وقضية المحبة وقضية المعرفة لعلاقتها المباشرة بما تولد عنهما من قول بالحلول والاتحاد. وكذلك قضية الولاية لما كان لها من أثر فى متصوفة القرون المتأخرة، وركزنا فى هذه الدراسة على النصوص التى تمثل اتجاهات معينة فى فكر أصحابها من جانب، وتمثل فى نفس الوقت نقطة بارزة فى الاتجاه الصوفى العام بأكمله، ونعترف بالفضل فى هذه الدراسة لمجموعة البحوث والمؤلفات التى تناولت هذه القضايا من قبل، فقد ألفت الضوء على كثير من النصوص القديمة التى كان لها دورها فى توضيح كثير من الآراء التى تعرضنا لها. فجزى الله الجميع خير الجزاء...

وندعو الله أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به طلبة العلم..
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المؤلف

تمهيد

كان للقرنين الأول والثاني من الهجرة شرف القرب من عهد النبوة ونزول الوحي، وكان لأهلها فضل الصحبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ومشاهدته والأخذ عنه مشافهةً وسماعاً؛ وكان منهم من عاصر نزول الوحي فيسأل الرسول عما نزل، ويفهم مباشرة عنه بدون واسطة، ثم ينقل ما سمعه عن الرسول إلى من بعده، ويحدث عما رأى وما سمع من الرسول، فيأمر بما أمر به وينهى عما نهى عنه. كما طلب ذلك منهم نبيهم وأمرهم به. حيث قال: "بلغوا عني ولو آية فرب مبلغ أوعى من سامع^(١)" وقام بذلك صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم على خير وجه. وكان علمهم عن الرسول مقروناً بالعمل بما علموه عنه: يقول أبو عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرءون القرآن: "كنا نتعلم العشر آيات من القرآن ولا نتجاوزها حتى نعلم ما فيها من علم وعمل" وكانوا بذلك قدوة لمن بعدهم من جيل التابعين وتابعيهم بإحسان.

ولقد أخبر الرسول عن فضل صحابته وفضل الاقتداء بهم كما أخبر عن فضل القرون الأولى بقوله: "خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم. ثم الذين يلونهم. ولقد شغل الصحابة أنفسهم — ومن بعدهم جيل التابعين لهم بإحسان — بقضايا الإسلام قولاً وعملاً، فكان منهم المجاهد بنفسه وماله، وكان منهم المجاهد بقوله ولسانه، وبرز من بينهم الحافظ للقرآن والكاتب للوحي، كما برز بينهم المفسر لآياته نقلاً عن الرسول وأخذاً عنه، وكذلك اشتهر بينهم من شغل نفسه بالتحديث عن الرسول والتسجيل عنه كل ما يقول سواء في ذلك ما يتعلق بشئون الدعوة أم ما يتعلق بحياة الرسول في أهله وبيته.

وظهر بين الصحابة المفسر والمحدث والفقيه والمفتي الذي يقول أفتانا رسول الله بكذا وكذا. وكانت تعقد المجالس في جيل الصحابة لسماع القرآن وتدارسه تعليماً وتعلماً، وكذلك الحديث الشريف. وأطلق على هؤلاء المشتغلين بالقرآن والحديث لفظ "القراء" وكان يسمى بذلك المفسر والمحدث والفقيه. وكان لهذا الجيل منهجه السلوكي

(١) ورد الحديث في البخاري — كتاب فضائل الصحابة.

الذى اقتدى فيه برسول الله صلى الله عليه وسلم. فكان ملتزماً في قوله وعمله بما يسمع وبما يشاهد عن الرسول. عملاً بقوله تعالى ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: ٢٨)^(١).

ثم جاء جيل التابعين فورث عن الصحابة علمهم وعملهم. فكانوا هداة مهديين، وبلغوا من بعدهم ما نقله إليهم الصحابة عن الرسول من قوله وفعله، وعقدوا لذلك المجالس التي كان من أشهرها مجلس الحسن البصرى سيد التابعين، وكان مجلسه ملتقى لكبار التابعين في عصره من القراء والمشتغلين بالعلم، فكان يقصده السائل المستفتى والعالم المستزيد. وكان من أبرز ملامح شخصية الحسن البصرى اهتمامه بآيات الترغيب والترهيب في القرآن الكريم، وما يتصل بذلك من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم. وانعكس ذلك على مجلسه في الوعظ والتعليم. فكان يعظ الناس بآيات الترغيب في الآخرة بالمسارعة بالعمل لأجلها، كما كان يعظم بآيات التخويف من الدنيا وعدم الاغترار بها، مستنداً على ذلك بما صح عنه من حديث الرسول وما أثر عن صحابته من سلوك ومواقف، كما كان يكرر على أسماع الحاضرين قوله تعالى ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾ (الشورى: ٢٠) وكان إذا قرأ الآية الكريمة: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ (آل عمران: ١٠٦) يبكي حتى تبطل لحيته، وبصفة عامة فإن الوعظ بأسلوب الترغيب والترهيب كان الصفة الغالبة على مجلس الحسن البصرى حتى عرف ذلك عنه واشتهر به، وكان إذا مرت عائشة بمجلسه تستمع إليه وهى تقول: من هذا الذى يشبه كلامه كلام الأنبياء؟ فقليل لها أنه الحسن بن أبى سعيد. فقالت: نعم الرجل. إنه ربيب بيت النبوة. ذلك أن الحسن كان قد تربى مع والدته فى بيت أم سلمة زوج الرسول صلى الله عليه وسلم ونشأ فى بيتها وتأثر بما حوله فى بيت الرسول فنصح ذلك فى سلوكه ومنهجه العام.

وإلى زمن الحسن البصرى (ت ١١٠هـ) لم تكن ظهرت كلمة "صوفى" أو شاعرت، بل كانت الصفات المستعملة على ألسنة المتحدثين تشير إلى مواقف خاصة شارك فيها الصحابة أو عرف بها بعض التابعين. فيقال فلان الصحابي، أو التابعى، وفلان

(١) انظر كتاب الفضائل فى صحيح البخارى باب فضل الصحابة ، أعلام الموقعين لابن القيم.

البدرى، أى شهد غزوة بدر أو فلان من أهل البيعة، أى بيعة الرضوان، أو الأنصارى بالإضافة إلى الصفة العامة التى كانت تشمل جميعهم وهى صفة الإسلام والإيمان.

وكان الطبايع العام لمنهج هذا الجيل فى حياتهم اليومية هو الاقتداء بمنهج النبوة اعتقاداً وقولاً وعملاً. منهج الاعتدال والتوسط فى العبادة والسعى وراء الكسب الحلال، فكانوا يعنون بأمور دنياهم كما علمهم نبيهم، بالإضافة إلى اهتمامهم بأمور دينهم. وحتى تاريخ الحسن البصرى لم نقرأ أن صحابياً أثر الاعتزال أو الانقطاع عن الدنيا وما فيها من أجل العبادة وأقره الرسول أو الصحابة على فعله، أو فضلوه على غيره.

ولقد حدثت أمور فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم وكان موقفه منها واضحاً وصريحاً، بل كان منهاجاً لجيل الصحابة والتابعين من بعد، فلقد دخل المسجد يوماً فرأى شخصاً عاكفاً فى المسجد ليله ونهاره، فسأل الرسول صلى الله عليه وسلم: ومن يكفيه حاجته؟ فقبل له: إخوته يكفونه حاجته، فقال عليه السلام: "هم أفضل منه".

وفى مرة أخرى رأى الرسول حبلاً ممدوداً بين ساريتين فى المسجد فسأل الرسول عنه. فقبل حبل نصبتة امرأة تسمى زينب، تستعين به عند قيامها فى الليل للصلاة، لما كان يصيبها من نصب ومشقة لكثرة صلاتها بالليل. فأمر الرسول بالحبل فأنزله من موضعه ونهاها الرسول عن ذلك.

ولقد سمع الرسول صلى الله عليه وسلم عن جماعة أخذوا أنفسهم بمنهج الغلو فى العبادة الذى لا يقره الإسلام. فقال بعضهم: أما أنا فأصوم ولا أفطر أبداً، وقال الآخر: أما أنا فأقوم الليل ولا أقعد أبداً. وقال ثالث: أما أنا فلا أتزوج النساء أبداً. فقال صلى الله عليه وسلم: "والله أنى لأخشاكم لله وأتقاكم له، وأعرفكم بحدوده، وأنا أصوم وأفطر، وأقوم الليل وأنام، وأتزوج النساء وأكل اللحم، وهذه سنتى ومن رغب عن سنتى فليس منى"^(١).

فى هذا البيان النبوى توضيح لمعالم المنهج الإسلامى الصحيح فى العبادة والسلوك، وفيه معنى الإنذار والتهديد لمن حاد عن هذا المنهج فأفرط أو فرط فيه.

(١) ورد الحديث فى: البخارى (كتاب النكاح) مسلم (كتاب النكاح) النسائى (كتاب النكاح).

وفي حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وإلى عهد على بن أبي طالب نستطيع القول أنه لم يكن قد ظهر بين المسلمين نوع من الغلو على المستوى العقائدي نظرياً ولا على المستوى السلوكي عملياً، بل كان الاقتداء والاتباع هو المنهج العام الذي سيطر على حياة هذا الجيل وطبع سلوكه فلا إفراط ولا تفريط ولا غلو ولا ابتداع وإنما هي السنة والاتباع.

أهل الصُّفَّة :

الصُّفَّة : (بتشديد الصاد مع ضمها وتشديد الفاء وفتحها) مكان في مؤخرة مسجد الرسول بالمدينة إلى جهة الشمال. وموضعه الآن خلف قبر الرسول مباشرة. بحيث يكون القبر النبوي أمام الجالس فيها.

وأهل الصُّفَّة لقب يطلق على جماعة من فقراء المسلمين الذين قدموا المدينة مهاجرين إليها بدينهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعده، ولم يكن لهم بالمدينة أهل ولا مسكن يأوون إليه، فكانوا يزلون في صُفَّة مسجد رسول الله وينامون فيها الليالي ذوات العدد، حتى يتهيا لهم مسكن يبيتون فيه، فإذا ما توفر لأحدهم مكان خارج الصفة رحل إليه وتركها، ولم يكن لهم عدد ثابت. بل كان يزيد عددهم أحياناً فيصل إلى الستين أو السبعين ، وكان يقل العدد أحياناً فيصل إلى العشرة أو أقل من ذلك^(١).

ويبدو أن كثيراً من الدارسين للتصوف قد فهموا موقف أهل الصُّفَّة على غير وجهه الصحيح. ذلك أن مدينة الرسول بعد الهجرة إليها صارت دار عزة ومنعة للمسلمين جميعاً، فأخذ المسلمون في مكة وفي غيرها يهاجرون إليها اعتزاز بدينهم. وكان السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار قد آخى الرسول بينهم كما هو معروف، فكان الأنصارى يتنازل للمهاجر عن بعض زوجاته ويطلقها له ليتزوجها، كما كان يتنازل له عن بعض أمتعته، فكان هناك مأوى من السكن والأهل للسابقين من المهاجرين، وكان هناك من منعته ظروفه الخاصة من الهجرة مع السابقين الأولين، فبعض الأعراب من أهل مكة وغيرها قد أسلم ولم يجهر بإسلامه خوفاً من بطش سيده به،

(١) نقد العلم والعلماء لابن الجوزي ص ١٥٦. رسالة في أهل الصفة لابن تيمية ٣٧/١١، مجموع الفتاوى ط الرياض.

وكان هناك من منعه أهله بالقيد والحبس، وكان منهم من يقيم بين كفار قريش المستظهرين عليه قوة وغلبة.

وهؤلاء جميعاً قد ذكر القرآن أحوالهم في قوله سبحانه : ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ إِلَى اللَّهِ الْمُقَدَّمُونَ فِي الْحَقِّ مِنَ الْعَالَمِينَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (التوبة: ١٠٠) ثم قال بعد ذلك : ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ﴾ الآية (الأنفال : ٧٥).

فكان الذين اتبعوهم بعد ذلك بالهجرة إلى المدينة منهم من يتزل المدينة مع أهله، ومنهم من يهاجر إليه أعزب لا أهل له. ثم زاد عدد المهاجرين بعد ذلك من الفقراء والأغنياء. ومن له أهل ومن لا أهل له. فكان من لم تيسر له إقامة ولم يجد مكاناً يأوى إليه يتزل في مسجد الرسول بالصفة، حتى يتيسر له مكان يتزل به، ولذلك كان عدد أهل الصفة يتأرجح زيادة ونقصاً كما أشرنا من قبل. حسب كثرة المهاجرين وعدد الأماكن التي يتزلون فيها بالمدينة، وجملة من نزل بالصفة من الصحابة بلغ ما يقرب من أربعمئة صحابي^(١).

والذي نود الإشارة إليه هنا أمران :

الأمر الأول : أن انقطاع أهل الصفة في مسجد الرسول وإقامتهم بالصفة لم يكن أمراً مقصوداً لذاته، وإنما كان ضرورة ألجأهم إليها الحاجة وظروف المدينة وقت الهجرة إليها. وكثرة عدد المهاجرين إليها من الصحابة وعدم وجود الأماكن التي يتزلون بها، والدليل على ذلك أن الواحد من أهل الصفة كان إذا وجد له منزلاً آخر نزل به، وأقام فيه، وترك الصفة حيث يأتي غيره من المهاجرين.

الأمر الثاني : أنهم مع إقامتهم بالصفة لم يمتنعوا عن طلب الرزق الحلال إذا تيسر لهم ذلك، فكان يخرج منهم من تنهياً له أسباب العمل فيعمل نهاره ويعود إلى الصفة في ليله، وكان المسلمون بالمدينة يصلونهم بالطعام والشراب حتى تتاح لهم فرص العمل والكسب، وكانوا يسمون ضيوف الإسلام. فلم تكن إقامتهم بالصفة تعني قصد

(١) رسالة أهل الصفة لابن تيمية ١١ / ٣٧ - ٧٠ مجموع الفتاوى

الانقطاع عن الدنيا ولا أن يصور موقفهم بذلك، كما أنها لم تكن مقصودة لذاتها، بل كانت ضرورة دعت إليها الحاجة.

يقول ابن الجوزي: فإن أهل الصفة كانوا فقراء يقدمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة، وما لهم أهل ولا مال فبنيت لهم صفة في مسجد رسول الله. وقيل: أهل الصفة. فجعل المسلمون يوصلون إليهم ما استطاعوا من خير، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتيهم فيقول لهم: السلام عليكم يا أهل الصفة فيقولون: وعليك السلام يا رسول الله.

فيقول لهم : كيف أصبحتم؟

فيقولون . بخير يا رسول الله..

وعن أبي ذر رضى الله عنه قال: كنت من أهل الصفة، وكنا إذا أمسينا حضرنا إلى باب رسول الله صلى الله عليه وسلم. فيأمر كل رجل (يعنى من أهل المدينة) فينصرف برجل (يعنى من أهل الصفة) فيبقى من بقى من أهل الصفة، عشرة أو أقل، فيؤثرنا رسول الله بعشائه فتتعضى معه، فإذا فرغنا قال رسول الله: ناموا في المسجد. وهؤلاء القوم إنما ناموا في المسجد ضرورة. وإنما أكلوا من الصدقة ضرورة، ولما فتح الله على المسلمين استغنوا عن تلك الحال وخرجوا طلباً لأسباب عيشهم^(١). وهذان الأمران مهمان جداً في توضيح موقف أهل الصفة، وهل كان حالهم الانقطاع عن الحياة وأسبابها قصداً أم ضرورة؟ وهل كانت إقامتهم بالصفة لأجل العبادة فقط أم كانت بالإضافة إليها لأسباب اقتضتها الحاجة والظروف؟ ويؤكد السهرودي في عوارف المعارف ما ذكره ابن الجوزي عن أهل الصفة فيقول: (... كان الرجل إذا قدم المدينة وكان له بها عريف نزل على عريفه فإن لم يكن له عريف نزل بالصفة)^(٢).

ولما تحدث أبو طالب المكي عن أهل الصفة وسم المهاجرين بسمتين: هما الزهد والفقير. وجعلهم جميعاً من جنس أهل الصفة حيث يقول: ولا نعلم في الأمة أفضل من

(١) نقد العلم والعلماء ص ١٥٦ ط المنيرية، وانظر رسالة ابن تيمية في أهل الصفة الفتاوى ٣٧/١١-٧١ ط الرياض.

(٢) عوارف المعارف ص ٧٨.

طائفتين؛ المهاجرين وأهل الصفة، وجميعاً مدح الله تعالى بالفقر فقال: للفقراء الذين احصروا في سبيل الله" فقد وصفهم بالمدح على أعمالهم : الهجرة والحصر^(١).

ومؤرخو التصوف يجعلون من حال أهل الصفة وإقامتهم بالمسجد مقدمة لظهور التصوف، ويحدثنا أبو نصر السراج في "اللمع" أنهم كانوا نيفاً وثلاثمائة، لا يرجعون إلى زرع ولا ضرع ولا تجارة. "وكان أكلهم في المسجد، ونومهم في المسجد، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤانسهم ويأكل معهم، ويحث الناس على إكرامهم ومعرفة فضلهم"^(٢).

ويحاول أبو طالب المكي أن يوطد الصلة بين التصوف وموقف أهل الصفة فيحكى أن أهل الصفة كان لهم رئيس هو أبو هريرة، وكان كلهم منبأً لأوامره مجتنباً لزواجه^(٣)، ويصفهم بأنهم كانوا ألصق بالزهد من باقي المسلمين، وأنهم كانوا يبالغون فيه، وكان يشاركونهم بعض زهاد الصحابة في ذلك، ويروى أن أحدهم كان يباشر التراب بجلده، وي طرح ثوبه فوقه، ويقول: منها خلقناكم وفيها نعيدكم. كأنهم كرهوا الترفع عنها والوقاية منها، يجدون ذلك أرق لقلوبهم وأبلغ في تواضعهم^(٤).

ويبدو أن المكي قد وصف حالتهم دون أن يقف على أسباب هذه الحالة، ليربط بينهم وبين سلوك الصوفية فيما بعد. ولذلك نجده يشبه رباط الصوفية بالصفة نفسها، وليس ببعيد أن تكون زعامة أبي هريرة لأهل الصفة التي لم أجدها عند غير أبي طالب المكي مقصوداً بما تفسر ضرورة الشيخ للمريد، ونزول المريد عند أوامر شيخه^(٥) كما هو الحال عند الصوفية.

(١) قوت القلوب ١٥٩/٢.

(٢) اللمع: ص ١٣٢.

(٣) قوت القلوب ٨٨/١.

(٤) قوت القلوب ٥٢/١.

(٥) انظر مزيداً عن أهل الصفة صفوة الصفوة ١١٢/٢ ابن سعد الطبقات ١٣٤/٢.

الفصل الأول

الزهد



لقد تولى عثمان رضى الله خلافة المسلمين بعد وفاة عمر، وتم اختياره من بين مجموعة عينهم عمر من كبار الصحابة، وحدثت أمور في عهده أخذها عليه بعض الصحابة ومن أهمها اختصاصه بعض أقاربه بالولاية، وأدى ذلك إلى ما يسمى بالفتنة الكبرى، ثم تطورت الأحداث في عهده بشكل سريع أدى في النهاية إلى مقتل عثمان بن عفان رضى الله عنه، ولا نريد أن ندخل في تفاصيل ذلك، وإنما يهمنا بالدرجة الأولى هنا هى نهاية عثمان التى تمت بشكل غير مألوف فى المجتمع الإسلامى إذ تسور الثوار عليه داره وقتلوه، وبمقتله رضى الله عنه انتقلت الخلافة إلى الإمام على بن أبى طالب ليبدأ عهد جديد مشحون بالصراعات والفتن الداخلية بين المسلمين، فأهل الشام أخذوا يطالبون علياً بدم عثمان أو تسليم القتلة لهم، وتجاوز بعضهم الأمر فاتهم علياً بأنه يستتر على قتلة عثمان ويحميهم. وكان من نتائج هذا الصراع موقعة الجمل. ثم صفين التى كان جميع أطراف الصراع فيها من كبار الصحابة، ثم كان موقف التحكيم وفتنة الخوارج والشيعة، وما انتهى إليه الأمر من قتل على بن أبى طالب واغتصاب بنى أمية للخلافة. ثم كانت سلسلة الفتن والصراعات بين الأمويين ومعارضيه من الشيعة وأبناء على، ثم مقتل الحسين بكرىلاء، والأحداث التى لا بست خروجه لمقابلة ابن زياد وقتاله.

كل هذه الأحداث أوجدت فى نفوس بعض الصحابة نوعاً من رد الفعل الذى كان نتيجة عزوف بعضهم عن المشاركة فى مجريات أمور الدولة، واعتزال المجتمع تصونا عما فيه من فتن. وطلباً للسلامة وتعففاً عن رؤية الدماء الزكية وهى تراق بأيدى المسلمين ولقد أحس بعض الصحابة بنوع من القهر والبطش الذى حل بأهل البيت من بعض خلفاء بنى أمية، ولم يستطيعوا أن يدافعوا عنهم أو يدفعوا عنهم ما حل بهم.

وإذا قرأنا تاريخ هذه الفترة سوف نجد كثيراً من المظالم التى حلت ببيت على وأبنائه، وكيف كان يعامل ابن زياد وسائر عماله الناس، وماذا كان يفعل المختار الثقفى

وقائده إبراهيم بن الأشتر، وكيف كانت مخالفة مصعب بن الزبير لبني أمية سبباً في إراقة الكثير من الدماء، وكيف تعرضت مكة المكرمة وبها الكعبة قبلة المسلمين ومهوى أفئدة لهم للحصار والرمي بالمجانق، كل هذه الأحداث - ولا شك أنها حسيمة - كان لها أثرها البالغ السوء في نفوس بعض الصحابة، وخاصة الذين أحسوا بالظلم منهم ولم يستطيعوا أن يدفعوه عن المظلوم، وحدث لديهم نوع من الإحساس بالألم لما حل بالإسلام والمسلمين في هذا العهد المبكر من التاريخ، ومثل هذه الظروف ينبغي الرجوع إليها لكي تتلمس الأسباب الحقيقية لإيثار بعض المسلمين اعتزال الناس، والزهد في حياة هذا شأنها وطابعها^(١). لقد أثرت هذه الأحداث في نفوس المسلمين وأوجدت لدى البعض منهم ما يسمى بعقدة الذنب بسبب عدم دفاعهم عن المظلوم ووقوفهم في وجه الظالم. فوجدنا جماعة من أهل الكوفة قد اعتزلوا حياة الناس وأظهروا الندم الشديد بعد استشهاد الحسين بن علي بكر بلاء، وسموا أنفسهم بالتوايين أو البكائين، وكان ندمهم وبكاؤهم لإحساسهم بالتقصير في جانب الحسين بن علي، حيث لم ينصروه ولم يقاتلوا معه ضد أعدائه، مع اعتقادهم أنه صاحب حق ومغلوب على أمره، ولشدة إحساسهم بالخيانة أخذوا يكفرون عن خطيئتهم بمزاولة ألوان من العبادة المبالغ فيها. ومنها كثرة البكاء واعتزال الناس، والابتعاد عن مظاهر الترف بلبس الثياب الخشن وغير ذلك^(٢).

وإذا نظرنا في أحوال البصرة في هذه الفترة نجد فيها أمثال الحسن البصري ورواد مجلسه من القراء، أمثلة حية لمتعبدى هذه الفترة وزهادها، الذين آثروا السلامة بالابتعاد عن المشاركة في مجريات أمور الدولة، ولا سيما أن معظمهم كان من المعارضين لسياسة بعض بني أمية، سواء عبر عن هذه المعارضة باعتزال الحياة وما فيها ولاذ بالصمت، أم جاهر بالمعارضة كما كان يفعل البعض. وفضّل هؤلاء التابعون الاشتغال بالكتاب والسنة تعليمًا وتعلمًا، بدلاً من أن يناصروا أى فرقة أو ينضموا تحت لواء أى قبيلة، وكان من سمات مجلس الحسن الوعظ والإرشاد بأسلوب الترغيب والتعريب كما سبق. فأوجد هذا الأسلوب في نفس الناس نوعاً من التعبد والخشية رغباً ورهباً، طمعاً في ثواب الله وهرباً من عقابه، وزاد من نمو هذه السمة الغالبة على مجالس الحسن محبة رواد المجلس لقراءة القرآن، وعكوفهم على ذلك في كثير من الأحيان، أضف إلى ذلك استعدادهم

(١) انظر في ذلك : العواصم والقواصم لأبن العربي ص: ٨٤ ومواضع أخرى.

(٢) حلية الأولياء ٨٦/١، مقالات الإسلاميين للأشعري، المقدمة - وانظر الطبري ٩١٥/١.

النفسى للانفعال بمنهج الحسن فى الوعظ نظراً لإحساسهم بالذنب فى حق الحسن بن على.

وفى البصرة نستطيع أن نلمس البذور الأولى للتصوف، نلمسها فى سلوك عبّاد البصرة ونسّاكها، وفى أمثال رواد مجلس الحسن البصرى ورفقاء عصره، وفى هذين المصرين الكوفة والبصرة. ينبغى تلمس أسباب كل مظاهر الغلو الذى وجدناه ماثلاً فى سلوك بعض متصوفة القرنين الثالث والرابع فيما بعد. ولقد اشتهرت الكوفة بأنّها مهد التشيع، كما اشتهرت البصرة بالتعبّد والتنسك.

والذى يقرأ كلام الحسن البصرى^(١) وما أثر عنه من مواعظ لابدّ أنه واجد شيئاً جديداً لم يألفه فى لغة الصحابة والتابعين، من أسلوب الخوف، والتهديد بالوعيد، أو الترغيب الذى يجعل النفس تواقّة لمشاهدة ما تسمع، لا نجد أمثال هذه المواعظ إلا فى أسلوب الإمام على بن أبى طالب وما دونه عنه ابن أبى الحديد فى لهج البلاغة، وخاصة نصائحه لكميل، هذه الأقوال الماثورة عن الحسن يبدو أن طابعها العام - وهو الخوف والتحذير من عذاب الله - كان سمة عامة لرواد مجلس الحسن أيضاً، ولا بدّ أن يكون قد شاركه فى هذه الظاهرة العديد من معاصريه بالبصرة، نقرأ ذلك فى لقاءات الحسن مع رابعة، ومع هرم بن حيان عامل عمر بن الخطاب، ولقد قيل أن ابن حكيم وهو معاصر للحسن البصرى - لما قرأ قوله تعالى: «فَإِذَا تُقْرِفِى الثَّقُورِ، فَلَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ عَسِيرٌ». (المدثر: ٨) خر ميتاً^(٢).

ولعل قوة الشبه بين أسلوب الحسن البصرى وما أثر عن على ابن أبى طالب من حكم ومواعظ، جعلت بعض الصوفية يتخذون الحسن مصدراً أساسياً لهم، فأخذوا يتناقلون عنه حكمه وأقواله، وأبوطالب المكي جعل كلامه شبيهاً بكلام رسول الله^(٣).

ولا شك أن هناك شبيهاً قوياً بين كلام الحسن البصرى وكلام على، لأنهما معاً كانا غاية فى الزهد والخشية لله، ولقد أشار إلى هذه الصلة الموجودة بين كلام الحسن

(١) راجع رسائل الحسن البصرى تحقيق إحسان عباس ط دار العروبة، رسالة القضاء والقدر ضمن مجموع رسائل العدل والتوحيد بتحقيق محمد عمارة ط دار الأهلal.

(٢) صفوة الصفوة ١٥٢/٣.

(٣) قوت القلوب ٢٢/٢.

وعلى فريد الدين العطار، وقال عن الحسن : وكانت إرادته مرتبطة بعلى وأخذ العلوم والطريقة عنه^(١).

كما يحكى أن الحسن في طفولته شرب من جرة الرسول صلى الله عليه وسلم في بيت أم سلمة، فقال الرسول: من شرب هذا الماء؟ فقيل: الحسن. فقال عليه السلام: سيسرى إليه من علمي بقدر ما شرب^(٢).

وهذه القصة يغلب على الظن أنها من خيال الصوفية ليؤكدوا بها وجه الشبه بين الحسن البصري من جانب وعلى بن أبي طالب من جانب آخر، لأنه من المعلوم أن الرسول صلى الله عليه وسلم توفي في ربيع الأول سنة ١١ للهجرة. والحسن البصري ولد سنة ٢٢هـ فهو لم يعاصر الرسول وإلا كان صحابياً^(٣). وكثير من الصوفية يحرصون على تأكيد هذه الصلة القوية بين الحسن وعلى، في العلم المأخوذ عن النبي بالوراثة لا بالتعليم والكسب، ولذلك فقد نسج متأخرو الصوفية شخصية الحسن على مثال شخصية على، ونسبوا إليه العلم بالأسرار الدينية التي علمها على عن الرسول، وأخذها الحسن عن حذيفة عن على، ونسبوا إليه أنه كان يلبس الصوف^(٤).

ومهما يكن من أمر فإن الكوفة والبصرة كانتا الموطن الأول لبدايات لون جديد من الحياة الروحية في الإسلام. قد نجد فيها الزاهد المتعبد، والناسك المتبتل، كل ذلك قد نجده ممزوجاً بروح شيعية تفوح فيها رائحة أقوال أهل البيت التي قد نجد الكثير منها غير صحيح في نسبته إلى أي منهم، وإنما نسجها خيال البعض على لسان أهل البيت كسباً لها وعملاً على رواجها بين المسلمين، وهذا نجده كثيراً عند تحقيق النصوص التي نسبها أهل الكوفة إلى على وأبنائه.

(١) تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار ٢٢/١. نقلاً عن الصلة بين التصوف والتشيع د. كامل الشيبى ص ٢٩٣. الترجمة.

(٢) نفس المصدر: هامش ١.

(٣) انظر الإعلام للزركلى . الحسن البصري.

(٤) حلية الأولياء ١٣٧/٢.

الزهد بين الاتباع والابتداء :

الزهد خلاف الرغبة ، فيقال فلان يرغب في كذا، وفلان يزهد فيه.

والزهد في الشيء يعنى عدم إرادته وعدم قصده، وعدم الانشغال به وعدم طلبه. أما الرغبة فهي من جنس الإرادة والطلب، فمن رغب شيئاً طلبه وقصده إليه وأراده. ومن زهد شيئاً لم يقصده ولم يريده.

وقد تزهد النفس في الشيء مع امتلاكها له فلا تريده . وقد تكرهه وتنفر منه.

وقد تزهد النفس في الشيء فلا تريده لكنها لا تكرهه ولا تنفر منه. فتكون لا هى مريدة طالبة له، ولا هى كارهة نافرة منه. فالزهد يعنى عدم إرادة الشيء، وقد يكون ذلك مع كراهة الشيء أحياناً، كما يكون مع عدم كراهته ولا النفور منه. وكل من لم يرغب في الشيء ولا يريده كان زاهداً فيه. سواء تحقق مع عدم رغبته كراهة ونفور، أم لم يتحقق ذلك^(١).

ومنهج الرسل يقوم أساساً على الزهد. بالترهيب مما حذر الله منه وزهد فيه، كالانشغال بفضول الدنيا، أو جعلها غاية بدلاً من أن تكون وسيلة، أو الركون إليها والاعتزاز بها وبما فيها، ومن ناحية أخرى يقوم الزهد على الترغيب في كل ما رغب الله فيه وأراده للمسلم منهجاً وسلوكاً.

والزهد المحمود شرعاً هو ترك ما لا ينفع العبد في الآخرة. أو هو ترك ما لا يعينك على الآخرة^(٢) والذي يعين العبد على الدار الآخرة وينفعه فيها قد جاءت به الرسل ونزل به الوحي. قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾ (الأنعام: ١٥٣)، وكذلك فصل القرآن القول فيما يضر الإنسان في الآخرة ولا ينفعه فيها. فالعلم بالنافع والضار في الآخرة. مصدره الوحي من كتاب الله وما صح عن رسوله.

والزهد الشرعى لا يتحقق إلا فيما يضر العبد في الآخرة، وهذا يشمل الأمور المحرمة شرعاً، والمكروهة، لانتفاء نفع هذه الأمور في الآخرة يقيناً، لثبوت النص فيها من

(١) انظر رسالة في معنى الزهد لابن تيمية ٦٤٢/١٠-٦٤٣ مجموع الفتاوى ط الرياض.

(٢) المرجع السابق.

كتاب أو سنة، أما المنافع الخالصة أو الراجحة فإن الزهد فيها ليس محموداً لا عقلاً ولا شرعاً.

كذلك من الزهد المحمود شرعاً ألا يشغل المرء نفسه بما ضرره أكثر من نفعه، أو بما يفوت على صاحبه نفعاً أكبر منه. وهذه كلها معلومة من جهة الشرع نصاً لا تأويلاً، وليس من الضروري أن يكون الزاهد فقيراً أو مسكيناً، بل قد يكون غنياً وصاحب جاه، لأنه لا منافاة بين وجود الشيء في يد صاحبه وزهد صاحبه فيه، وكما يكون الزهد عن عدم، فإنه أيضاً يكون عن وجود، ومن هنا كان خطاب الله للمؤمن: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ﴾^(١) وقال محذراً من الانشغال بالشيء واللغو به: ﴿أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾^(٢) ﴿وَتَأْكُلُونَ التَّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾^(٣) ﴿أَلَمَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا لَعِبَ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ﴾^(٤) والخيط رفيع جداً بين امتلاك الشيء والزهد فيه، وعدم الانشغال عما يحب الله ورسوله، فكثير من الصحابة كانوا على قدر كبير من الثراء، ولكن أموالهم كلها كانت قربى إلى الله لا سبباً في معصيته والخروج عن منهجه.

بين الزهد والورع :

كثيراً ما يختلط في الأذهان معنى الزهد بمعنى الورع. فإذا كان معنى الزهد هو ترك ما لا ينفعك في الآخرة، فإن الورع يعني عدم الانشغال بما قد يضر في الآخرة، إما ضرراً متيقناً كما هو شأن المحرومات، أو ضرراً راجحاً كما هو شأن المتشابهات، فكأن الورع يعني عدم انشغال المرء بفعل الحرام والمكروه والمتشابهات. التي هي المسافة بين الحلال البين والحرام البين، كما أخبر الرسول بذلك وبين أن من تركها فقد استبرأ لدينه وعرضه.

(١) القصص : ٧٧.

(٢) التكاثر : ١-٢.

(٣) الفجر : ١٩.

(٤) الحديد : ٢٠.

فَالزَّهْدُ يَعْنِي عَدَمَ الرِّغْبَةِ فِي الشَّيْءِ، أَمَّا الْوَرَعُ فَيَعْنِي عَدَمَ الرِّغْبَةِ مَعَ وَجُودِ الْكَرَاهَةِ لِلشَّيْءِ الْمَتَوَرَّعِ عَنْهُ، وَتَحَقُّقُ نَفْوَرِ النَّفْسِ مِنْهُ بِعَدَمِ طَلِبِهَا لَهُ، وَلَا إِرَادَتِهَا لَهُ. وَلَمَّا كَانَتِ النَّفْسُ مَفْطُورَةً بِطَبْعِهَا عَلَى حُبِّ النَّافِعِ وَكَرَاهِيَةِ الضَّارِّ، فَإِنْ إِرَادَتِهَا إِنَّمَا تَتَحَقَّقُ فِي كُلِّ نَافِعٍ، كَمَا تَتَحَقَّقُ كِرَاهَتُهَا لِكُلِّ ضَّارٍّ، وَهَذَا شَأْنُ النَّفْسِ الْمُؤَمَّنَةِ مَعَ الْحَلَالِ الطَّيِّبِ لَمَّا فِيهِ مِنَ النَّفْعِ، فَتُرِيدُهُ وَتَطْلُبُهُ، كَمَا هُوَ شَأْنُهَا مَعَ الْحَرَامِ الْخَبِيثِ فَتُكْرَهُهُ وَتَرْهَدُهُ، فَتَتَعَلَّقُ إِرَادَتُهَا بِالْأَوَّلِ وَتَتَنَفَّى مَعَ الثَّانِي.

أَمَّا الْمُبَاحُ فَمِنْهُ أُمُورٌ قَدْ لَا تَتَعَلَّقُ بِهَا النَّفْسُ وَلَا تُرِيدُهَا، لَكِنِّهَا لَا تُكْرَهُهَا وَلَا تَنْفَرُ مِنْهَا، فَهَذَا يَصْلَحُ أَنْ تَرْهَدَ فِيهِ النَّفْسُ. كَطَعَامٍ مَعِينٍ. وَلبَاسٍ مَعِينٍ، وَشَرَابٍ مَعِينٍ... إلخ، وَزَهْدُ النَّفْسِ فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ يَعْنِي أَنَّهَا لَا تَتَعَلَّقُ بِهَا إِرَادَتُهَا وَلَا رَغْبَتُهَا. لَكِنْ مِثْلُ هَذِهِ الْمُبَاحَاتِ لَا يَصْلَحُ فِيهَا الْوَرَعُ، لِأَنَّهَا غَيْرُ مَكْرُوهَةٍ لِلنَّفْسِ وَلَا هِيَ نَافِرَةٌ عَنْهَا بِطَبْعِهَا؛ وَمِنْ هُنَا يَنْبَغِي أَنْ نَعْلَمَ أَنَّ كُلَّ مَا يَصْلَحُ فِيهِ الْوَرَعُ يَصْلَحُ فِيهِ الزَّهْدُ، وَلَيْسَ كُلُّ مَا يَصْلَحُ فِيهِ الزَّهْدُ يَصْلَحُ فِيهِ الْوَرَعُ.

لِأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ كَانَ مَكْرُوهًا لِلنَّفْسِ كَانَ غَيْرَ مُرَادٍ لَهَا مِنْ بَابِ أَوَّلِي، فَهِيَ لَا تَرْغِبُ فِيهِ وَلَا تَطْلُبُهُ، وَقَدْ لَا تَتَعَلَّقُ إِرَادَةُ النَّفْسِ بِشَيْءٍ مَا، لَكِنِّهَا لَا تُكْرَهُهُ وَلَا تَنْفَرُ مِنْهُ، فَهِيَ هُنَا لَا تُرِيدُ وَلَا تُكْرَهُ، وَهَذَا مَوْضِعُ الزَّهْدِ. وَهِيَ أحياناً لَا تُرِيدُ وَتُكْرَهُ. وَهَذَا مَوْضِعُ الْوَرَعِ. وَهَذَا أَمْرٌ يَبِينُ مِنْ حَالِ النَّفْسِ فِي كُلِّ إِنْسَانٍ مَعَ الْحَلَالِ الطَّيِّبِ وَالْحَرَامِ الْخَبِيثِ وَمَعَ الْمُبَاحِ، فَهِيَ قَدْ يَعْضُ لَهَا أحياناً أُمُورٌ لَا تَتَعَلَّقُ بِهَا إِرَادَتُهَا، وَلَا كِرَاهَتُهَا، وَلَا حُبُّهَا، وَلَا بَغْضُهَا.

وَمَعْلُومٌ أَنَّ كُلَّ الْوَاجِبَاتِ الشَّرْعِيَّةِ نَافِعَةٌ وَمُفِيدَةٌ دِينًا وَدُنْيَا، وَكَذَلِكَ الْمَنْدُوبَاتُ. وَلِهَذَا فَهِيَ لَا تَصْلَحُ لِأَنَّ تَرْهَدَ فِيهَا نَفْسُ الْمُؤْمِنِ بِهَا، وَمِنْ بَابِ أَوَّلِي فَهِيَ لَيْسَتْ مُحَلًّا لِلْوَرَعِ. أَمَّا الْحَرَمَاتُ وَالْمَكْرُوهَاتُ فَيَجْتَمِعُ فِيهَا الزَّهْدُ وَالْوَرَعُ مَعًا؛ لِأَنَّهَا غَيْرُ نَافِعَةٍ مِنْ نَاحِيَةٍ؛ فَلِذَلِكَ يَجِبُ أَنْ تَرْهَدَ النَّفْسُ فِيهَا، وَمِنْ نَاحِيَةٍ أُخْرَى هِيَ ضَارَةٌ وَلِذَلِكَ وَجِبَ أَنْ تَتَوَرَّعَ النَّفْسُ عَنْهَا تُكْرَهُهَا وَتَنْفَرُ مِنْهَا.

أما المباحات فيصلح فيها الزهد دون الورع، أما صلاحيتها للزهد فلأن نفعها غير متيقن. ولو كان نفعها متيقناً لوجب الأمر بها شرعاً على لسان الرسول فهو نفع راجح أو مرجوح.

وأما عدم صلاحيتها للورع فلأن نفي الضرر عنها متيقن شرعاً إذ لو كانت ضارة يقيناً لورد النهي عنها على لسان الرسول. وفي ضوء ما تقدم فينبغي أن نفرق بين الزهد المحمود وشرعاً، والزهد المذموم البدعي. كما يجب أن ندرك الفرق بين زهد الرسول وصحابته وجيل التابعين لهم بأحسان، وزهد متأخري الصوفية وما ابتدعوه في طريقتهم من أمور لا أصل لها في كتاب ولا سنة ولا في سلوك أهل القدوة.

ولقد كان صلى الله عليه وسلم المثل والقدوة في زهده وسلوكه. فكان من عاداته في المطعم ألا يرد موجوداً، ولا يتكلف مفقوداً، وكان يلبس ما تيسر من اللباس من قطن أو صوف. وكان إذا بلغه أن بعض الصحابة يتزهد في الزهد أو العبادة ينهاه عن ذلك. وكان يقول لهم: والله لأخشاكم، وأتقاكم لله، وأعلمكم بحدود الله. وأنا أصوم وأفطر، وأقوم وأقعد، وأتزوج النساء. وأكل اللحم. وهذه سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني، وما يذكره المؤرخون للتصوف من أحوال بعض المتأخرين منهم. كالانقطاع عن الدنيا بترك الأهل والمال والولد، فليس هذا من سنة رسول الله، وليس هو من دين الأنبياء، لأن الله أخبر عن رسله أنهم: كانت لهم أزواج وذرية، والإنفاق على الأهل والولد واجب شرعي، فكيف يكون الواجب أو المستحب محلاً للزهد فيه.

وكذلك ما يحكونه عن السياحة في البلاد لغير مطلب شرعي مقصود، ليس من فعل النبيين ولا نصحوا به. والسياحة المذكورة في القرآن صفة للمؤمنات، ليس معناها التجول في البلاد، أو الانقطاع في البراري، كما قد يتصور البعض، فإن الله تعالى قد وصف نساء نبيه اللاتي تزوجهن وأنجب من بعضهن بهذه الصفات، والمرأة المسلمة لا يحل لها شرعاً ذلك، والسياحة المذكورة في الآية الكريمة: (عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَانِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا) (١).

(١) التحريم : ٥.

قال عمرو بن دينار عن يحيى بن جعدة عن النبي صلى الله عليه وسلم :
هي الصيام^(١).

وكبار الصوفية يعلمون أن ما يروى في هذا الشأن عن بعض الصوفية المغالين، منه ما هو مبتدع لا أصل له في كتاب ولا سنة فيردوه على صاحبه أو يترأون منه، وسفيان الثوري من كبار الأئمة وقد عده الصوفية في طبقاتهم من كبار الزهاد، صرح بأن البدعة أحب إلى الشيطان من المعصية، لأن البدعة قد استحسنتها صاحبها فجعلها ديناً وشرعة، ولم يتب منها ولا يستغفر عنها، أما المعصية فإن فاعلها يعلم كرمها معصية، فيبادر بالندم عليها والتوبة منها، وربما انتقلت البدعة من صاحبها إلى غيره ثم الذى يليه، ولا يعلم أنها بدعة فيكون عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة. وهذا واقع بين كثير من أهل الأهواء والمذاهب المختلفة قديماً وحديثاً، حيث يتعصب الواحد لما يراه من شيخه في مذهبه، ولا يتساءل هل ما سمعه وما رآه من ميراث النبوة أم من تلبس الشيطان وتزيينه.

الزهد في القرن الثاني :

يلاحظ الدارس لحركة الزهد في القرن الثاني للهجرة بعض المظاهر الجديدة في الزهد، التي لم تكن موجودة في عصر الصحابة والتابعين، فنقرأ عن جماعة من المسلمين - وخاصة في الكوفة والبصرة - لهم نمط معين من الحياة اليومية، يتميزون بها عن عامة المسلمين، وربما بدأت هذه الظاهرة في أواخر القرن الأول الهجري، مقرونة بجماعة التوابين الذين أشرنا إليهم سابقاً، فنجد في الكوفة إبراهيم بن أدهم، الذى كان سليل الملوك يترك بلده ومقامه، ويقوم في غار بنيسابور تسع سنوات كاملة من عمره بعيداً عن الناس، وساح في الصحراء أربعة عشر عاماً، كما يقول عنه فريد الدين العطار^(٢). ونجد بشر الحافي الذى لقب بذلك لأنه ذهب يوماً إلى الإسكاف ليصلح حذاءه فأغلظ الإسكاف القول له فقذف بشر بنعليه وأقسم ألا ينتعل طول حياته. كى لا يحتاج إلى

(١) مسألة في معنى الزهد لابن تيمية ٦٤٢/١٠ مجموع الفتاوى.

(٢) تذكرة الأولياء: ٤٤/١؛ انظر الرسالة القشيرية ص٧؛ مقدمة ابن خلدون الفصل الخامس بالتصوف، راجع

نيكلسون في التصوف الإسلامى: ص٧-١١.

مخلوق^(١)، ويوصى معروف الكرخي عند مرضه أن يعطوا ثوبه الذى لا يملك غيره إلى فقير حتى يخرج من الدنيا كما جاء إليها^(٢).

أما مالك بن دينار فيحكى عنه فريد الدين العطار أنه أقام بالبصرة أربعين عاماً ولم يتناول التمر، ولما تآقت نفسه إليه حاول أن يروض نفسه بالصوم أسبوعاً، ثم يأكل التمر بعد ذلك. ولما ذهب إلى المسجد لأداء صلاته، سمع طفلاً ينادى من على السطح: يا أبنائه أن يهودياً يسير إلى المسجد ويشتري تمرًا ليأكله في المسجد، فتعجب الرجل وقال ما شأن اليهودى بالمسجد، ولما ذهب والد الطفل إلى المسجد لم يجد إلا مالك بن دينار، فارتمى على قدميه، فسأله مالك: ما هذا الكلام الذى قاله الطفل؟ والتهبت نفسه، وأيقن أن هذا الطفل إنما نطق بلسان الغيب، وهتف قائلاً: رباه لم أتناول الرطب وسميتنى يهودياً على لسان معصوم. فكيف لو تناولته؟ إذا لشهرت بالكفر - فبعزتكم لن أكله أبداً^(٣) وأمضى بقية عمره دون أن يتناول التمر..

ونتلقى كذلك بين صوفية هذا القرن ممن يحرم أكل اللحم على نفسه^(٤) وغير ذلك من مظاهر الزهد التى حدثت في هذا القرن دون سند لها من قدوة سابقة أو نص من كتاب أو سنة، ولا شك أن هذا نمط جديد من السلوك لم نعهده في عصر الصحابة ولم نرثه عن رسول الله في قوله ولا في عمله.

وقد صحب هذا النمط الجديد في الزهد لون جديد من الألفاظ والمصطلحات التى لم نألفها من قبل.

فيروى أن مالك بن دينار والحسن البصرى وشقيقاً البلخى ذهبوا لزيارة رابعة العدوية في مرضها. فقال لها الحسن. ليس بصادق في دعواه من لم يصبر على ضرب مولاه.

فقالت رابعة : هذا كلام يشم فيه رائحة الأنانية.

(١) ابن خلكان ٩٥/١.

(٢) نفس المصدر ٢٢٤/٢.

(٣) تذكرة الأولياء ٤٤/١.

(٤) نفس المصدر ٤٤/١.

فقال شقيق : ليس بصادق في دعواه من لم يشكر على ضرب مولاه.

فقالت رابعة : يجب أن يكون أحسن من هذا.

فقال مالك : ليس بصادق في دعواه من لم يتلذذ بضرب مولاه.

فقالت رابعة : يجب أن يقال أحسن من هذا.

فقالوا لها : تكلمي أنت يا رابعة.

فقالت : ليس بصادق في دعواه من لم ينس الضرب في مشاهدة مولاه..^(١)

ويبدو أن رابعة كانت على حال من الزهد جعلها كالمعلم لزهتاد عصرها كيف يكون الزهد وحال الزاهد، فلقد ذهب إليها سفيان الثوري مع عبدالرحمن بن عامر لزيارتها في مرضها، فقال لها سفيان: ألا تدعين الله بدعاء يخفف عنك الألم.

فقالت له رابعة : يا سفيان إنك لا تعلم من الذي أراد بي هذا المرض؟.. أليس هو

الله..؟

فقال : بلى.

فقالت : ما دمت تعلم. فلماذا تدعون لأن أطلب منه شيئاً يخالف إرادته..؟

فمخالفة المحبوب غير مستساغة.

فقال سفيان: وماذا تشتهين..؟

فقالت : يا سفيان إنك رجل من أهل العلم. فلماذا تتكلم بمثل هذا وتقول: ماذا

تشتهين..؟ فبكرة الله إن لي اثني عشر عاماً وأنا أشتهي الرطب وهو ميسور في البصرة. وأنا لم أتناوله حتى الآن لأنني أمة. وما شأن الأمة بالآمال واختيار الرغبات؟ ويكون هذا كفرأ لو أردته أنا. ولم يرده الله، فينبغي طلب شيء يريده هو حتى تكون بحق عبده، فإذا أعطاه هو فذلك شيء آخر..

(١) نفس المصدر ٧١/١-٧٢. نشأة التصوف في الإسلام. قاسم غني ص ٤٨.

قال سفيان: فسكت ولم أفه بشيء. ثم قلت لها. ما دام لا يستطيع التكلم في أمرك فتكلمي أنت في أمرنا، فقالت: إنك رجل صالح، لولا أنك تحب الدنيا، إنك تحب رواية الحديث. وهذا نوع من طلب الجاه.

يقول عبدالواحد بن عامر - راوى القصة : رب أرض عني.

فقالت له رابعة : ألا تستحي في أن تطلب رضاء من لست راضيا عنه! إن العبد يكون قد قام بشروط العبودية حين لا يشعر بألم ولا بقسم، أى يكون في درجة من الفناء في الله حتى ينسى ألمه^(١).

وبكى الحسن البصرى يوماً بحضرة رابعة. فقالت له إن هذا البكاء من رعونة النفس، فاحتفظ بدموعك حتى تستحيل إلى بحر في باطنك، وكلما بحثت عن قلبك في ذلك البحر لم تجده إلا عند مليك مقتدر.

ولما سأها الحسن : هل ترغبين في النكاح..؟

فقالت : إن عقد النكاح يجرى على وجود، والوجود معدوم هنا فإن نأفسي أعدمته الوجود، وإنني وجدت به، وكليتي متعلقة به، وفي ظل حكمه..

فقال لها الحسن : كيف تعرفين ذلك؟

فقالت : يا حسن أنت تعرفه بدليل، ونحن نعرفه بلا دليل^(٢). وسواء صحت هذه المرويات عن رابعة أم لا .. فإننا نجد أنفسنا أمام تيار جديد من الزهد الذى عبر عنه أصحابه بكلمات واصطلاحات جديدة لم تكن مألوفة من قبل، وهذا يدعونا إلى القول بأن نهاية القرن الثانى قد شهدت ما يشبه حركة المخاض في الكوفة والبصرة بميلاد اتجاهات جديدة في أنماط الحياة الروحية بصفة عامة تعتبر بداية طبيعية للتصرف.

وقد ساعدت الظروف الاجتماعية في كل من البصرة والكوفة على نمو وشيوع العزلة بين الزهاد في هذه الفترة، فقد أخذ معضد ابن يزيد العجلي هو وقبيله يروضون أنفسهم بنوع من المجاهدة بإدامة الصلاة وهجر النوم ، وكان يقول: اللهم اشفني من

(١) نفس المصدر بتصرف ص ٤٨.

(٢) نفس المصدر بتصرف.

النوم باليسير^(١) وكان سلوك معضد هذا بداية لمجموعة من الزهاد الذين نهجوا مسلكه في الكوفة من بعده، فأخذوا يخرجون إلى الجبال للانقطاع للعبادة، ويعلمون ذلك بأنهم يمسوا من الأحياء، ففضلوا مجاورة الموتى، لأنهم دائماً لا يضلون الطريق^(٢)، ومن هنا ظهر بالكوفة فكرة العزلة والانقطاع في الجبال بعيداً عن الناس وعن الحياة برمتها.

وإذا تركنا الكوفة إلى البصرة سوف نجد شبيهاً قوياً بين ما ظهر في الكوفة وما طرأ على حياة بعض الزهاد في البصرة. فقد كان رخاء العيش بالبصرة وكثرة الأموال بما سبباً في ظهور لون من المحون بين طبقة من السفهاء، خاطبهم إبراهيم بن أدهم بقوله: عرفتم الله ولم تؤدوا حقه، وقرأتم كتاب الله ولم تعملوا به، وادعيتم حب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم تعملوا بسنته، وادعيتم عداوة الشيطان ووافقتموه، وقتلتم نحب الجنة ولم تعملوا لها، وقتلتم نخاف من النار وراهنتم أنفسكم بها^(٣)، وشيوع هذه الظاهرة في البصرة أدى ببعض الزهاد أن يبالغوا في مسلكهم الزهدي. فوجدنا عامر بن عبد الله ابن قيس يقول لنفسه: قومي يا مأوى كل سوء.. ثم ينادى: يا رب إن النار قد منعني من النوم، فأغفر لي^(٤) وزاد عامر من علوه فحاول أن يمتنع عن معاشره النساء، وكان يدعو الله أن يترع شهوة النساء من قلبه^(٥) ولقد عبر عامر عن الحيرة الكبرى التي كان يعيشها بقوله: اللهم في الدنيا المموم والأحزان، وفي الآخرة العذاب والسحاب. فأين الروح والفرج^(٦).

وكانت ظاهرة الخوف من الآخرة تسيطر على شخصية الحسن البصري، حتى شبهوه في خوفه بأنه إذا أقبل فكأنما أقبل من دفن حميمه، وإذا جلس فكأنه أسير قد أمر بضرب عنقه. وكان إذا ذكرت النار عنده بكى فكأنها لم تخلق إلا له^(٧) وكان الحسن يعلل ذلك بقوله، إن هذا هو حال المؤمن، لأنه بين مخافتين؛ بين ذنب قد مضى لا يدرى

(١) حلية الأولياء للأصفهان : ١٥٩/٤.

(٢) نفس المصدر ٢٧٤/٤.

(٣) الحلية ٢٧٤/٦.

(٤) صفوة الصفوة : ١٢٦/٣.

(٥) صفوة الصفوة : ١٢١/٣.

(٦) نفس المصدر.

(٧) البيان والتبيين للجاحظ ١٥٤/٣.

ما يصنع الله فيه، وبين أجل قد بقى لا يدري ما يصيبه فيه من المهالك، وإنه لا يؤمن عبد بالقرآن إلا حزن وذبل، وإلا نصب وإلا ذاب وإلا تعب^(١).

وإلى جانب الحسن ظهر بالبصرة أيضاً عبدالواحد بن زيد (ت ١٧٧هـ) الذى يعتبره ابن تيمية الصوفى الأول الذى بنى له بعض أصحابه أول خانقاه فى الإسلام^(٢) وكان واعظاً مؤثراً، إلى حد كبير جعل سفيان الثورى يقول عنه: إنه نذير القوم، وقيل عنه: لو قسم بث عبدالواحد على أهل البصرة لوسعهم^(٣). وقد نقل ابن الجوزى عنه أنه كان يخاطب الحاضرين بقوله: يا إخوانه ألا تبكون شوقاً إلى الله.. ألا إنه من بكى شوقاً إلى سيده لم يحرمه النظر إليه. يا إخوانه ألا تبكون خوفاً من النار. ألا إنه من بكى خوفاً من النار أعاده الله منها... إلخ^(٤).

وظهور هذا جعل النمط الجديد المغالى فى الزهد فى كل من البصرة والكوفة جعل الدارسين للتصوف يتلمسون العديد من الأسباب لوجود هذه الظاهرة الجديدة التى لم يكن للإسلام ولا للمسلمين عهد بها. فهل كان ظهورها نتيجة لعوامل داخلية تمثلت فى الصراع القائم بين الأمويين والعلويين..؟

أم كان ظهورها نتيجة لتأثر هذين المصرين بالثقافات الخارجية أكثر من غيرهما فى هذا الوقت المبكر..؟

أم أن هذا الفلو كان مرتبطاً بالزهاد الموالى الذين ينتمون إلى أصل غير عربى؟ فيكون ذلك ميراثاً لهم تولد فيهم نتيجة نزوعهم النفسى إلى ديانتهم القديمة، أم أن ذلك تطور طبيعى للزهد الإسلامى الذى ورثه هذا الجيل عن جيل الصحابة والتابعين..؟ كل هذه أمور قد قال بها بعض الدارسين للتصوف والباحثين فى عوامل نشأته.

(١) الحلية ١٣٢/٢.

(٢) الصوفية والفقراء ص ١٢.

(٣) الحلية ١٦١/٦.

(٤) صفوة الصفوة ٢٤١/٣.

التصوف - الاسم والتسمية :

يكاد يجمع الدارسون قديماً وحديثاً على أن التصوف الإسلامى كان وليد حركة الزهد التى وجدت فى البصرة والكوفة، كما يجمعون أيضاً على أن زهاد الكوفة والبصرة كان يغلب عليهم لباس الصوف ومع ذلك لم نجد تعريفاً متفقاً عليه للتصوف لدى كثير منهم. ذلك لأن بعضهم نظر فى تعريفه للتصوف إلى حال الصوفى وسلوكه. وبعضهم نظر إلى الأصل اللغوى للكلمة ومصدرها الاشتقاقى. ونظر بعضهم إلى لباس الصوفى وزينه فنسب اللفظ إليه. ولذلك لا نلتقى فى هذا المقام بتعريف واحد ومتفق عليه عند الصوفية.

ويقول أبو نصر السراج فى كتاب اللمع: لو سأل شخص فقال إن كل صنف ينسب إلى حال أو علم مخصوص. فمثلاً يسمون أصحاب الحديث بالحدثين، وأصحاب الفقه بالفقهاء، وأهل الزهد بالزهاد، ... فلماذا لا ينسبون الصوفية إلى حال، أو علم خاص بهم؟ .. ويجب السراج قائلاً: إن الصوفية ليسوا منفردين فى علم دون سائر العلوم، أو متصفين بحال من الأحوال والمقامات دون سواها، بل إنهم معدن جميع العلوم، ومستجمع جميع الأحوال والأخلاق المحمودة الشريفة، فلذلك نتخذ ظاهرياً مناسباتاً للتسمية، ونسميهم صوفية لأنهم يلبسون الصوف، ويررر مسلكهم فى هذا بأن الصوف كان رداء الأنبياء والصديقين والحواريين والزهاد^(١). ويرفض السراج أن تكون كلمة الصوفى اسماً مستحدثاً بين أهل البصرة أو بغداد، ويحاول أن يجد لها سنداً تاريخياً، فينسب إلى الحسن البصرى قوله: رأيت صوفياً فى الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه، وقال معى أربعة دوانق، فيكفينى ما معى. ويحكى أن رجلاً صوفياً كان يأتى مكة قبل الإسلام ويطوف بالبيت ثم يعود^(٢). وإذا كنا نميل إلى رأى السراج فى بطلان كلمة التصوف بلباس الصوف، فإننا لا نوافق على أن هذه الكلمة كانت معروفة قبل الإسلام، ولو تسمى بها أحد قبل الإسلام أو فى عصر النبوة لشاع ذلك وعرف عنه، واشتهر بين الناس وعرفت أخباره، كما عرفت أخبار قس بن ساعدة، وورقة ابن نوفل مثلاً من الخنفاء لتوفر الهمم والدواعى على نقل هذه الأخبار.

(١) اللمع ليدن ص ٢٠-٢٢.

(٢) اللمع ص ٤٢.

وحكى الكلاباذى آراء العلماء فى كلمة التصوف وإلى أى شىء تنسب الكلمة، ثم قال: وأما من نسبهم إلى الصفة والصوف فلإنما عبر عن ظاهر أحوالهم، وذلك أنهم قوم قد تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان. وهجروا الإخوان، وساحوا فى البلاد، وأجاعوا الأكباد، فحاول بذلك أن يربط بين حالهم فى الظاهر وحالهم فى الباطن. فلخروجهم عن الأوطان سموا غرباء، ولكثرة أسفارهم سموا سياحين. وأهل الشام سموهم جوعية، ولتخليهم عن الأملاك سموا فقراء ومن لبسهم وزيهم سموا صوفية.. والصوف لباس الأنبياء وزى الأولياء^(١).

فالكلاباذى والسراج يميلان إلى نسبة الصوفى إلى الصوف لاتخاذهم الصوف لباساً، كما أن الأنبياء كانوا يفعلون ذلك. وإلى هذا رأى يشير شيخ الإسلام ابن تيمية ويرجحه على غيره، لقربه فى الاشتقاق من كلمة صوف.

أما نسبتها إلى أهل الصفة فيردها معظمهم للبعد فى الاشتقاق بين صفة وصوفى، غير أنه لا مانع أن تكون الكلمة مأخوذة فى نسبتها عن أهل الصفة، واستعمال الكلمة على اللسان منطوقة لا يحتاج إلى تبرير قياس يسوغ استعمالها، وكلمة الصفة إذا أطلقت حركة الضم التى هى على حرف الصاد عند النطق بها انقلبت واواً كما إذا أطلقت حركة الفتحة انقلبت ألفاً. فليس هناك ما يمنع أن تكون الكلمة منسوبة إلى الصفة باعتبار أن هؤلاء كانوا يحاكون أهل الصفة فى أحوالهم تشبهاً بهم وكانت الكلمة تستعمل على اللسان صُفًى ولما أطليت حركة الصاد (الضمة) رسمت فى الكتابة واواً فقليل صوفى مع تخفيف الفاء فى النطق والكتابة، وخاصة أن الصوفية أصحاب أحوال.

وبعضهم ينسب الكلمة إلى الصفاء أو صوفة ابن مرة^(٢) وبعضهم بنسبها إلى الصف الأول^(٣).

(١) التعرف ص ٢٨-٣٢.

(٢) نقد العلم والعلماء ١٥٦. ومواضع أخرى.

(٣) التعرف ص ٢٨، وما بعدها.

ويقول القشيري في الرسالة أن هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة فيقال رجل صوفي، وللجماعة صوفية، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له متصوف، وللجماعة متصوفة، وليس يشهد لهذا الاسم في العربية قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه أنه صار كاللقب لهم. ويرى الرأي القائل بنسبته إلى الصوف لأن القوم عنده لم يختصوا بلباس الصوف ومن نسبته إلى الصفة فالنسبة إلى صفة لا تكون على صوفي وإنما صفي ومن قال إنه من الصفاء فاشتقاقه بعيد. ثم يصرح بأن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق^(١).

أول استعمال للكلمة :

تدور أسماء ثلاثة في كتب المؤرخين لهذه القضية حول من هو أول صوفي أطلقت عليه هذه الكلمة.

فابن تيمية في رسالة الصوفية والفقراء^(٢) يحدد أن ظهور الصوفية إنما كان بالبصرة، ثم يناقش الآراء الواردة حول كلمة صوفي ليصل بنا إلى أن أصبح الأقوال عنده أنها نسبة إلى الصوف، ويقول: إن أول من تسمى بها أبو هاشم الكوفي، وإن أول من بنى دويرة للصوفية بعض أتباع عبد الواحد بن زيد من أصحاب الحسن البصري، وأبو هاشم الكوفي توفي سنة ١٥٠هـ - سنة ١٦٢هـ - كان معاصراً لسفيان الثوري (ت ١٥٥هـ) وقال عنه سفيان لولا أبو هاشم ما عرفت دقائق الرياء^(٣) ثم انتقل من الكوفة إلى الشام ومات بها. ويروي د. كامل الشيبى في كتابه "الصلة بين التشيع والتصوف" أخباراً مضطربة عن هذا الرجل، فمرة ينقل أنه كان يقول بالحللول والاتحاد مثل النصارى، غير أن النصارى كانوا يقولون بالحللول في عيسى وهو يقول بالحللول في نفسه، وينقل عن قاسم غنى أنه كان جبرياً في الظاهر وباطنياً ودهرياً في الباطن، وكان مراده من وضع هذه المذاهب أن يثير الاضطراب بين المسلمين، وكان من الموالى. كان معاصراً لجعفر الصادق ويسميه الشيعة مخترع الصوفية^(٤).

(١) انظر الرسالة ص ١٢٦ ط القاهرة.

(٢) انظر ص ١٢ من الرسالة وما بعدها.

(٣) نفحات الأنس: ص ٣١ نقلاً عن الصلة بين التصوف والتشيع د. كامل الشيبى.

(٤) الصلة بين التشيع والتصوف ص ٢٧٠، في التصوف الإسلامى وتاريخه: نيكلسون ص ٦٨ الرسالة القشيرية:

أما الشخص الثاني فهو عبدك الصوفي المتوفى سنة ٢١٠هـ ويذكر المحاسبي أنه كان ضمن طائفة نصف شيعية تسمى نفسها صوفية، تأسست في الكوفة، ويذكر ماسينيون أنه كان قبل بشر الحافي والسري السقطي، وعبدك هو عبدالكريم أبو محمد. ويذكر الملقب في كتابه.. "التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع" أن عبدك كان رأس فرقة من الزنادقة الذين زعموا أن الدنيا كلها حرام، لا يحل لأحد الأخذ منها إلا القوت، حيث ذهب أئمة العدل. ولا تحل الدنيا إلا بإمام عادل: وإلا فهي حرام، ومعاملة أهلها حرام^(١). وعلى ذلك يكون عبدك أول كوفي أطلق عليه هذا الاسم.

أما الشخص الثالث فقليل أنه جابر بن حيان، وهو تلميذ لجعفر الصادق أو مولى له^(٢) أطلق عليه ابن الندم لفظ "المعروف بالصوفي" وأورد ابن الندم عنه أن الشيعة تعتبره منهم ومن كبارهم. وينسب الفلاسفة إليهم وهو خراساني الأصل، وكان له طلاب يأخذون عنه، وفي أخبار الحكماء للقفطي^(٣) أنه كان متقلدا للعلم المعروف بالباطن، وهو مذهب المتصوفين. وتوفى جابر سنة ٢٠٨هـ.

ويبدو أن ذكر جابر بن حيان لم يرد ضمن أوائل الصوفية إلا عند ابن الندم فقط، ولذلك فقد فسر بعض المتأخرين ذلك بأن ابن الندم كان يفهم التصوف على أنه مأخوذ من كلمة "سوفيا" اليونانية بمعنى محبة الحكمة، وأن جابراً هو أول من عرف بذلك من المسلمين، وهذا صحيح لأن جابراً لم يعرف عنه أى اتجاه روحي، ولم يذكره الصوفية ضمن رجالاتهم.

ومهما يكن من أمر فإن ما سبق يوضح لنا أن هذه الكلمة كان أول استعمال لها بالكوفة، ثم اشتهرت وشاعت فيما بعد فأطلقت على كل من يأخذ نفسه بمنهج الصوفي في السلوك والاعتقاد.

(١) انظر : المرجع السابق وانظر التنبيه والرد ص ٢١ ط مصر.

(٢) انظر الفهرست لابن الندم ص ١٩٨، خلاصة الأثر ٢١٣/١.

(٣) أخبار الحكماء للقفطي ص ١١١.

في الكتاب والسنة :

يعتبر الزهد في الإسلام جزءاً أساسياً من المنهج العام في تربية المسلم، على مبادئ العفة والكرم، والتسامح والصبر، أشار إليه القرآن الكريم، كما أوصى به الرسول صلى الله عليه وسلم في أحاديثه الصحيحة.

ولقد وردت كلمة الزهد مرة واحدة في القرآن الكريم في قصة يوسف في قوله تعالى : ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾^(١) أى غير راغبين فيه، ولا يعنى ذكرها مرة واحدة في القرآن أن القرآن لم يحفل بالزهد كقضية ومنهج في التربية، أو أهمل النصيح والأمر به، وبالتالي فإن هذا لا يعنى بالضرورة أن الزهد وافد على الفكر الإسلامى عامة، والصوفى خاصة، من ثقافات خارجية، أو من ديانات أخرى. كما يقول ذلك كثير من المستشرقين^(٢). فالقرآن الكريم والسنة النبوية قد أولت هذا المبدأ عناية كبيرة، أحياناً بالأمر المباشر به، وأحياناً في مجال المقارنة بين الدنيا والآخرة، وبين ما في الدنيا وما في الآخرة. قال تعالى : ﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى﴾^(٣). وقال سبحانه : ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾^(٤).

﴿أَلَمْ آتِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا لَعِبٍ وَلَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَأُهُ ثُمَّ يَهِيْجُ فِتْرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا﴾^(٥).

﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا﴾^(٦) ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾^(٧) ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾^(٨).

(١) يوسف : ٢٠.

(٢) انظر الفكر العربى ومركزه فى التاريخ. دى . سى. أولبرى. ترجمة البيطار ط بيروت. ص ١٥٠٠-١٧٨.

(٣) النساء: ٧٧.

(٤) الحديد : ٢٠.

(٥) الحديد : ٢٠.

(٦) التوبة : ٢٤.

(٧) التغابن : ١٥.

(٨) التوبة : ٣٤.

والآيات التي تخاطب المؤمن بالزهد في الدنيا وطلب الآخرة بالعمل لها لا يتسع المقام لذكرها الآن، وقد رسم القرآن في ذلك منهجاً أقوم ليحقق للإنسان ما يكفيه لعمارة الأرض، وحذره في نفس الوقت مما يلهيه عن ذكر الله. قال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾^(١)، فلم يطلب القرآن أن يتجرد الإنسان من ماله، وإنما طلب منه أن يتغى به وجه الله والدار الآخرة في توظيفه واستعماله فيما ينفع ويعين على الآخرة، وهذا هو مضمون الزهد العام. أن يطلب الإنسان بما في يده وجه الله.

وإذا كانت كلمة الزهد لم ترد إلا مرة واحدة في القرآن، فإن جوهر الزهد ومضمونه قد نبه إليه القرآن، وفصلته السنة المطهرة، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم المثل والقُدوة في ذلك، ومن يراجع مصنفات الأئمة في الزهد، أمثال عبد الله بن المبارك، وأحمد ابن حنبل يدرك تماماً أن الرسول والصحابة عاشوا الزهد وتمثلوه، بل كانوا القُدوة والمثل فيه، فكانوا يملكون من متاع الدنيا الكثير، ولكن ذلك لم يشغلهم عن الآخرة، بل كان وسيلة وقربى لهم إلى الله. فأبو بكر كان تاجر وصاحب مال، وفي يوم المحرة أتى بماله كله إلى الرسول لينفق منه على العمل لصالح الدعوة، فقال له الرسول: وماذا تركت لأولادك يا أبا بكر؟ فيقول له: تركت لهم الله ورسوله.

ولقد سجل التاريخ أن عمر بن الخطاب وهو الخليفة الثاني للمسلمين شوهده وهو يرتدى ثياباً بها اثنتا عشرة رقعة، ولم يكن ذلك منه عملاً مظهرياً، وإنما كان عن إيمان عميق. بما عند الله، وقد أثر عنه قوله: نظرت في هذا الأمر فجعلت إذا أردت الدنيا أضرت بالآخرة، وإذا أردت الآخرة أضرت بالدنيا.^(٢) وهذا يدل على عمق إحساسه بالآية الكريمة ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى﴾، ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾.

وعثمان بن عفان قد جهز جيش العسرة من ماله الخاص.

(١) القصص : ٧٧.

(٢) كتاب الزهد لابن حنبل ص ١١٠ ، تاريخ الطبري ٥٤/٣.

وعلى بن أبي طالب يسجل له القرآن قوله : «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا، إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا»^(١).

ومما يدل على أن الزهد الصحيح قد تمثله الصحابة في سلوكهم كما ورثوه عن الرسول، أن عبد الله بن عامر بن ربيعة (ت ٥٩هـ) جاء إلى أبي ذر في ثياب فاخرة وسأله عن معنى الزهد، وأخذ يتكلم عنه كلاماً جعل أبا ذر يعرض عنه متبرماً، وكان ابن عامر رجلاً قرشياً في قومه فغضب لذلك. وشكا أبا ذر إلى ابن عمر رضى الله عنهما. فقال له ابن عمر: أنت فعلت بنفسك، تأتي أبا ذر في هذه الثياب الفاخرة وتسأله عن معنى الزهد^(٢).

والسنة النبوية فيها الكثير من الأحاديث الصحيحة في تفضيل الآخرة على الدنيا واعتبار الدنيا مزرعة الآخرة، فلا بد فيها من الزرع الصالح ليؤمل المسلم نفسه بالثمرة الصالحة، فلم يكن الزهد غريباً على حياة الصحابة والتابعين، ولكن الشيء الجديد في الزهد هو الغلو فيه، والمبالغة في مظاهره. وهذا الغلو لم ينشأ في أى من الحرمين الشريفين مهبط الإسلام الأول وإنما نشأ بعيداً عنهما. في الكوفة والبصرة، فينبغى أن نفرق هنا بين أصول الزهد الإسلامية وبين المبالغات التي طرأت على حياة الزاهدين ومسالكتهم، فالأصول الأولى إسلامية المنبع قرآنية المصدر، أما الغريب حقاً فهي تلك المظاهر المبالغ فيها مثل الانقطاع عن الحياة، والعزلة وترك المال وهجر الأولاد.. الخ.

وليس المقام هنا مقام سرد للنصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية التي جاءت لتسلف نظر المسلم إلى هذه القضية. والذي نود أن تشير إليه أن خصائص الزهد في الإسلام تجعله متميزاً تماماً عما كان يفعله أهل الكتاب من النصارى وما ابتدعوه من الرهبانية، ذلك أن الزهد الإسلامى زهد إيجابى. فهو لا يعنى الانعزال عن الدنيا ومتاعها ولا يعنى عدم الانخراط في الحياة العملية، وليس إضاعة المال وهجر الأهل والأولاد كما هو شأن الرهبانية. إنه يعنى أن تملك ما في يدك، بدلاً من أن تكون عبداً له، إنه فهم

(١) الإنسان : ٨، ٩.

(٢) قوت القلوب ٥٢/٢٠.

وتطبيق للآية الكرمة ﴿وَاتَّبِعْ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾^(١).

ومن ناحية أخرى فليس هناك ارتباط بين معنى الزهد والفقر، فليس من شرط الزهد تحقق معنى الفقر، لأنه لا منافاة بين تحقيق الزهد وامتلاك المال، بل قد يكون الزاهد غنيا كما يكون فقيراً.

أضف إلى ما سبق أن الزهد من عمل القلوب وليس من عمل الجوارح، وإذا ظهرت علامات الزهد على الجوارح ولم يكن لها رصيد قلبي نابع من الاعتقاد الصحيح، والإيمان الثابت بما عند الله، كان نفاقاً وكذباً.

والزهد في الإسلام جزء أساسي من المنهج التربوي للمسلم، فهو منهج حياة، وشرط أساسي في تحقيق عبودية القلب الخالصة لله، وامتلاء هذا القلب بحمبة الله وحده، فلا يرق قلبه لغير الله، فلا يتعبده ماله، ولا ولده، ولا جاهه. بل ينبغي أن يشغل قلبه بالعبودية لله وحده، ولذلك كان من وصايا الرسول: إن من أوثق عرى الإيمان إذا أحب المرء أن يحب الله، وإذا كره أن يكره الله. وهذا مقام قد تحدث فيه الصوفية كثيراً.

المستشرقون وتفسيرهم للزهد :

دأب كثير من المستشرقين وخاصة المهتمين منهم بالتصوف الإسلامي، أن يرجعوا نشأة الزهد إلى عوامل خارجية، منها أسباب اجتماعية وسياسية تمثلت في الخلافات التي نشأت بين الصحابة، ومنها أسباب ثقافية، تمثلت في تأثر المسلمين بالثقافات المختلفة، والحضارات المجاورة لهم والسابقة عليهم، ومن أبرز المستشرقين الذين كتبوا في هذا الموضوع - فيما أعلم - "رينولد يكلسون" في كتابيه (في التصوف الإسلامي وتاريخه) و(الصوفية في الإسلام) وفي البحث الذي كتبه "عن الزهد في الإسلام" وضمنه كتابه الأول نجده يفسر ظهور الزهد بين المسلمين على أنه أثر من آثار احتكاك المسلمين بالمسيحيين، وخاصة الرهبان، فالمسيحية عنده قد غرست بذور الزهد في بلاد العرب قبل البعثة المحمدية، وظل أثرها يعمل عمله في تطوير الزهد الإسلامي^(٢).

(١) القصص : ٧٧.

(٢) في التصوف الإسلامي نيكلسون ترجمة د. أبو العلا عفيفي ص ٤٣٠.

وفي مقام آخر يؤكد فكرته هذه بأن رهبان المسيحية قد ضربوا المثل والقُدوة للوثنيين من العرب في الزهد، وحركوا في نفوس بعضهم ميلاً إلى النفور من الأوثان ورفض عبادتها، فدان هؤلاء بعقيدة التوحيد، واصطنع بعضهم الزهد ومجاهدة النفس.

كما يذهب هذا المستشرق إلى أن تأثير المسيحية في حركة الزهد الإسلامي هو الذي يفسر كيف كان محمد وأتباعه الأولون يقومون الليل كله أو بعضه تمجداً وتعبداً، ولم يكن الزهد من الخصائص التي أشار بها الإسلام ولا نبي الإسلام^(١).

ولقد ترددت نفس الدعوى عند "أوليري" في كتابه (الفكر العربي ومكانه في التاريخ)^(٢) فلقد أشار إلى أنه "ليس للزهد مكان في تعاليم القرآن، وأنه (الزهد) مخالف لصفة الإسلام في عهد السلف الصالح، ثم يستطرد في ذكر العوامل المؤثرة في نشأة التصوف عموماً كالأفلاطونية المحدثة، التي كانت مصدراً لكلام الصوفية في الإلهيات، والغنوصية التي كانت مصدراً لهم في كلامهم عن المعرفة، والبوذية التي ظهر أثرها واضحاً في كلامهم عن النفس.

ويمكن أن نلخص رأى نيكلسون في أمور محددة :

- ١- يرى أن المسيحية قد غرست بذور الزهد في جزيرة العرب قبل الإسلام، وأنها أثرت في حياة الرسول وصحابته فكانوا يقومون الليل عبادة وتبتلاً محاكاة للمسيحية.
- ٢- إن رهبان المسيحية قد حركوا في نفوس بعض العرب النفور من الأوثان فهجروا الوثنية واعتنقوا التوحيد متأثرين بالرهبان المسيحيين.
- ٣- لم يكن الزهد من خصائص الإسلام ولا نبي الإسلام.
- ٤- ليس في القرآن إلا قليل من الآيات التي لها صفة الزهد، وربما كان دليله على ذلك أن كلمة الزهد لم ترد في القرآن إلا مرة واحدة^(٣).

(١) نفس المرجع.

(٢) انظر الترجمة العربية لإسماعيل البيطار ص ١٥٥-١٦٠ ط دار الكتاب بيروت بدون تاريخ.

(٣) انظر في ذلك : في التصوف الإسلامي لنيكلسون ص ٤٣-٤٧.

ونود أن نبين هنا أن الزهد ليس خصوصية دين سماوى بعينه، وإنما هو مبدأ عام نزل به الوحى فى الأديان السماوية الثلاثة، قد يختلف الشكل التاريخى الذى ظهر به من عصر إلى آخر، لكن الجوهر والأساس كان واحداً، وهو ما عبرت عنه الآية «وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ» وقوله : «وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى». وهذه قضية عامة. جاءت فى صحف موسى، وإنجيل عيسى، والقرآن الكريم. ولقد ذكر القرآن ذلك فى غير موضع، فقال عن موسى وقومه : «وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخَذَهَا بِقُوَّةٍ»^(١) وقال عن الألواح التى نزلت على موسى : «وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ»^(٢).

وقال فى سورة الأعلى : «بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا، وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى، إِنَّ هَذَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى، صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى»^(٣).

والذى جاء فى صحف موسى قال به عيسى عليه السلام فقال «إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا... وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا»^(٤).

وفى مقام آخر يبين القرآن أن ما جاء به محمد قد جاء به النبيون من قبله فقال سبحانه «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ»^(٥). وينبغى أن نفهم هذه القضية فى ضوء وحدة المصدر لهذه الأديان السماوية، ووحدة المنهج الذى جاء به الوحى من عند الله، ولقد أشار الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ذلك فى حديثه الصحيح حين قال: "نحن معاشر الأنبياء إخوة علات، ديننا واحد وأمهاتنا شتى" فهناك وحدة فى المنهج النبوى فيما يتصل بقضايا العقيدة والأخلاق فى الأديان السماوية الثلاثة، فكلها دعت إلى التوحيد، والإيمان بالآخرة، كما دعت إلى الزهد والصدق والعفو والأمانة.. إلخ. فإذا جاء محمد صلى الله عليه وسلم بأوامر أخلاقية معينة، لا يجوز لأحد أن يقول أنه تأثر فى

(١) الأعراف : ١٤٥.

(٢) الأعراف : ١٥٤.

(٣) الأعلى : ١٥-١٩.

(٤) مريم : ٣٠، ٣١.

(٥) الشورى : ١٣.

ذلك بالمسيحية، أو اليهودية، وإنما ينبغي أن يؤمن بوحدة المصدر الذى صدرت عنه هذه الأوامر الأخلاقية، وهو الله سبحانه. كما لا يجوز أن نقول أن عيسى قد تأثر في ذلك باليهودية، وإنما يقال أن الحق من ذلك يؤيد الحق ويعضده، والقرآن جاء مصداقاً لما جاء به موسى وعيسى.

ومعلوم أن رسل الله بعثوا معلمين للبشرية، وجاءوا بمنهج أخلاقي كانوا هم أول الملتزمين به سلوكاً واعتقاداً، والزهد كان علامة بارزة في حياة الأنبياء جميعاً فكانوا المثل والقدوة لأنهم في الزهد والورع، غير أن سلوك الأمم والشعوب كان مختلفاً، فأغرقت اليهود في المادية المفرطة، وغالت المسيحية في الروحانية، وابتدعت الرهبانية. وجاء الإسلام ليعيد مسار البشرية إلى وضعه الصحيح، فلا إفراط ولا تفريط، وكانت من وصايا القرآن للرسول: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَالصَّبْ، وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾. وكانت من وصايا الرسول: "أعمل لدينك كأنك تعيش أبداً، وأعمل لآخرتك كأنك تموت غداً".

ففضيلة تفضيل الآخرة على الأولى مبدأ عام نزل به الوحي على رسل الله قاطبة، فليس الزهد في الدنيا خاصاً بدين معين أو رسول معين، وإنما هم إخوة علات دينهم واحد وأمهاتهم شتى.

٢- أما قول نيكلسون بأن رهبان المسيحية قد حركوا في نفوس العرب النفور من الوثنية فاعتنقوا التوحيد، فهذا ينقصه الدليل، ويكذبه الواقع، فإذا كان نيكلسون يملك دليلاً على أن التوحيد هو دين الله الصحيح وأن رهبان المسيحية قد حركوا نفوس العرب لاعتناق التوحيد، أليس من الأولى لهم أن يؤمنوا هم أولاً بإله واحد بدلاً من التثليث الذى يقولون به؟ وهل كان رهبان المسيحية موحدين حتى يؤثروا في العرب بالتوحيد، إن هذه الدعوى تحمل في طياتها تناقضاً عجيباً. قد يكون مقبولاً أن يقول نيكلسون أن الرهبان أثروا في نشر المسيحية المثلثة بين العرب بدلاً من قوله أنهم أثروا في نشر عقيدة التوحيد، لأن فاقده الشيء لا يعطيه، وواقع جزيرة العرب يكذب ذلك، فإن أديرة النصارى كانت منتشرة في أطراف الجزيرة، وهذا ما ذكره نيكلسون فهل وجدنا في أطراف الجزيرة من نادى بالتوحيد قبل بعثة محمد، وهل يخفى على نيكلسون فهل وجدنا في أطراف الجزيرة، وهل يخفى على نيكلسون ما

فعله أهل الكتاب بمحمد وصحابته عند لقائه بهم بالمدينة، والحوار الذى دار بينهم حول حقيقة المسيح، وما هو تفسير لذلك. ومن المعلوم تاريخياً أن دعوة التوحيد بدأت من قلب الجزيرة ثم انتشرت إلى أطرافها وليس العكس، وهل كانت وظيفة الرهبان أن ييسروا الناس بالتوحيد فيكونوا بذلك كافرين بالتثليث منكرين له؟ أم كانوا دعاة للتثليث فيكذبون دعوى نيكلسون؟ وكلا الأمرين لازم له.

٣- أما دعواه بأن الزهد ليس من خصائص الإسلام ولا نبى الإسلام فهذا دليل على عدم معرفته بطبيعة الأديان عموماً: وفي قمتها الإسلام خاصة، كما يدل على عدم علمه بحياة الرسول، وقد سبق أن ذكرنا من الآيات القرآنية ومن أعمال السلف وزهدهم ما يدل على ذلك، ويكفى أن نقول هنا أن الرسول كان يمضى عليه الشهر والشهران ولا يوقد في بيته موقد، وكان طعامه هو وأهله الأسودين؛ التمر والماء، وكان يقول في دعائه: أجوع يوماً فأذكرك، وأشبع يوماً فأشكرك، وفي بادئ أمر الدعوة عرضت عليه قریش من المال والجاه حتى يكون أكثرهم مالاً وجاهاً فأبى. وكتب السيرة تفيض بالكثير من ذلك.

٤- والذى يستدل به هذا الكاتب على دعواه قوله بأن الزهد لم يذكر في القرآن إلا مرة واحدة، أو أن هناك قليلاً من الآيات التى لها صفة الزهد، فهذا يدل على عدم معرفته الكاملة بطبيعة الإسلام وعدم فهمه للقرآن وآياته، فليس من المعقول أن يجعل تكرار كلمة الزهد في القرآن دليلاً على احتفاء القرآن بالزهد. وعدم تكرارها دليلاً على عدم اهتمام القرآن بها، إن الوقوف عند مجرد ذكر اللفظ في مثل هذه الأمور لا يفيد شيئاً، ويكفى في هذا أن يراجع القارئ اهتمام القرآن بالآخرة وما يؤدى إليها وترغيبه فيها، وتحذيره من الدنيا بعدم الاغترار بها ليعلم مدى اهتمام القرآن بالزهد مبدأ وسلوكاً ومنهجاً لحياة المسلم ومحوراً رئيسياً لعلاقة القلب وتعلقه بالله.

والذى يقرأ كلام نيكلسون عن الزهد يدرك أنه لم يكن لديه تصور كامل عن طبيعة الإسلام وعلاقته بالديانتين السابقتين عليه اليهودية والمسيحية، إنما ليست علاقة تناقض وتكذيب وإنما هى علاقة تعاضد وتصديق لما جاء به الرسل السابقون، ويبدو أن هناك نمطاً معيناً من الزهد قد ارتسم في ذهن الكاتب، وهو ما كان يتمسك به رهبان المسيحية، والفكرة التى قرأها عن الزهاد المسلمين قد استقاها من كتب التراجم لمتأخرى

الصوفية، وما ذكروه عن صوفية القرن الرابع أو الخامس، فهو لم يبن تصوره للزهد الإسلامى من الكتاب والسنة ولا من سيرة سلف الأمة، ولكنه أخذها من كتب الصوفية المتأخرة، وقد جمع فيها أصحابها بين الغث والسمين، وبين المتبع لدين الله والمبتدع فيه، والنماذج التى ذكره نيكلسون واعتبرها مثلاً وقُدوة فى الزهد الإسلامى والتى قرأها فى كتب الصوفية لم يكن واحد منها صحابياً ولا تابعياً، ولكن معظمهم من متصوفة القرن الثالث والرابع، الذين اختلط فى سلوك بعضهم الحسن بالقبيح، والحمود شرعاً بالمذموم شرعاً، وقد أشار كبار الصوفية إلى ما عند هؤلاء من تجاوزات لما فى الكتاب والسنة وحذروا منه، وقالوا أنه دخيل على طريقتهم، ولقد ساعد على ذلك الفهم الخاطئ أن معظم من كتبوا عن التصوف من المستشرقين قد اعتمدوا فى مصادرهم على ما كتبه الصوفية فقط. والذين كتبوا من الصوفية عن الزهد جعلوا عمدتهم فى ذلك ما يرويه أحدهم عن شيخه، وجعل قول شيخه أصلاً لذهبه، وأعرض عن طريق الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وإذا ذكر شيئاً عنهم فلأنما يذكره ليستدل به على صحة مواقف شيخه، فعل ذلك القشبرى فى الرسالة، والكلاباذى فى "التعرف" والسلمى فى "الطبقات" والسراج فى "اللمع". ولعل من أفضل من تنبه إلى ذلك هو أبو الفرج بن الجوزى فى كتابه "صفوة الصفوة فكان يذكر الزهاد الأوائل من الصحابة والتابعين ثم من يليهم، مشيراً إلى منتهجهم وسلوكهم، ومن قبله فعل الإمام أحمد بن حنبل فى كتابه "الزهد" وعبد الله بن المبارك فهؤلاء جميعاً جعلوا أصولهم فى النقل والرواية هو فعل الرسول، أو قوله، ثم فعل الصحابة أو قولهم، ثم فعل التابعين لهم بإحسان، ثم من اقتدى بهم ولزم سنتهم، أما كتاب المتصوفة فجعلوا المروى عن المتأخرين منهم هو الأصل. ثم يأخذون فى الاستدلال على صحته من هنا وهناك. وقد يكون المروى عندهم لا سند له من كتاب ولا سنة ولا من فعل أحد من الصحابة.

ولما قرأ المستشرقون كتب الصوفية - فى ذلك وهى بهذه الكيفية لم يفرقوا فيها بين ما هو إسلامى صحيح وما هو أجنبى دخيل، ولم يفرقوا بين الأصل الصحيح وبين ما طرأ على هذا الأصل من تجاوزات وتطرف، فطردوا قولهم بأن الزهد أثر أجنبى طرأ على الإسلام مستدلين على ذلك بفعل بعض المتأخرين من الصوفية وروايات المؤرخين عنهم. ولو قرأوا الإسلام فى أصوله الأولى لأنصفوا أنفسهم وانصفوا الحق معهم.

الفصل الثاني

الحبة



ذكر القرآن الكريم المحبة صفة لله تعالى . فقال سبحانه :

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾^(١).

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا﴾^(٢).

﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾^(٣).

﴿وَمَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾^(٤).

وفي الحديث : (من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه).

فوصف الله نفسه بأنه يحب، ووصف المؤمنين بأنهم يحبونه. وصفة المحبة من الصفات الخيرية التي ورد بها السمع في الكتاب والسنة، وكانت محل خلاف بين علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة فمنهم من نفاهها مطلقاً كالمعتزلة، ومنهم من تأولها بالإرادة كالأشاعرة، أما سلف الأمة فهم يثبتونها كما وردت في القرآن والسنة بدون تأويل ولا تعطيل.

ولقد أثبت القرآن أن الله تعالى هو الذي حُبب الإيمان وزينه في قلب المؤمن، وهو الذي كره إليه الكفر والفسوق والعصيان، ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾^(٥).

(١) البقرة : ٢٢٢.

(٢) الصف : ٤.

(٣) آل عمران : ٣١.

(٤) المائدة : ٥٤.

(٥) الحجرات : ٧.

والحبة عمل قلبى يظهر أثره على الجوارح فى اتباع أوامر المحبوب وإيتائها، واجتناب نواهيه ورفضها، فتكون الحبة معبرة عن أوامر المحبوب وإيتائها، واجتناب نواهيه ورفضها، فتكون الحبة معبرة عن أوامر المحبوب ونواهيه، بحيث تتحد رغبة الحب مع رغبة المحبوب، ولقد عبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن هذا المعنى حين قال : "لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به"^(١)، فيكون هوى النفس تابعاً لما جاء به الرسول، ويكون سلوك المرء تنفيذاً أو انقياداً، فتنقاد الجوارح لهوى النفس، ويكون هوى النفس تبعاً لما جاء به الرسول: فيكون سلوك المؤمن تحقيقاً للسنّة وتطبيقاً لمنهج القرآن^(٢).

والحب اسم لصفاء مودة القلب، والعرب تسمى بياض الأسنان ونضارتها حبب الأسنان، والحباب هو ما يعلو الماء عند الغليان الشديد، وعلى هذا تكون الحبة غلياناً فى القلب، وثوراناً عند العطش والاحتياج إلى لقاء المحبوب، ومن خصائص الحبة الصادقة اللزوم والثبات، والعرب تقول : أحب البعيرُ بمعنى أنه يبرك فلا يقوم، وأصبح ذلك لازماً وحالاً له، فكان الحب لا يرح بقلبه عن ذكر محبوبه. وقيل غير ذلك^(٣).

وللصوفية وأصحاب الأحوال كلام كثير فى الحبة فيه الصحيح الموافق لما جاء فى الكتاب والسنة، وفيها السقيم المبتدع الذى رفضه كبار مشايخ الصوفية أنفسهم، ونود قبل تفصيل ذلك أن نقدم كلمة عن الحبة وعلاقة النفس بها.

النفس والمحبة :

فإن الله تعالى قد خلق نفوس بني آدم وفطرها على محبة الخير النافع وكرهية الشر الضار، وذلك أمر فطرى يجده كل إنسان فى نفسه، ظاهراً وباطناً. بل إن الحيوان الأعجم يتمتع بهذه الصفة الفطرية، فهو يطلب النافع له بمقتضى غريزته، ويهرب من الضار المؤذى له بمقتضى هذه الغريزة، وهذا أمر نشاهده فى الحيوان، حين يهرب من حر الشمس ويلجأ إلى مكان ظليل، وحين يهرب من قسوة العطش إلى مكان الماء ووجوده.

(١) ورد الحديث فى : مسلم (كتاب الذكر) : الترمذى (كتاب الجنائز) وفى الموطأ (كتاب الجنائز)

(٢) ورد فى مسلم : (كتاب الإيمان) ؛ البخارى (كتاب الإيمان).

(٣) انظر الرسالة القشيرية ص ١٤٥ ط القاهرة وانظر مادة حب : فى لسان العرب لابن منظور، أساس البلاغة للزمخشري.

ونفس الإنسان معلقة بمحبة الفضائل وفعل الخيرات بمقتضى فطرتها الصحيحة، فهي تحب مكارم الأخلاق وإن فاتها أن تتخلق بها. وتحب العلم والمعرفة وإن فاتها حظها من ذلك، وقد يبادر المرء بفعل الفضائل وتتعلق بها نفسه، ولا يتقرب بها إلى أحد من الخلق، ولا يطلب بها مدح أحد، فهو يفعلها لا رغبة في مدح، ولا رهبة من ذم، ولكن لتعلق نفسه بها وصيرورة ذلك سجية وطبعاً ملازماً له، وهذه الأمور إذا وقعت من صاحبها على هذه الكيفية فإنه بذلك يحقق لنفسه نفعاً ويدفع عنها ضرراً، وهذا أمر يحسه الفاعل في نفسه ومن نفسه، ولا يحسه أحد غيره، كما يتلذذ الأكل الشارب بنوع طعامه وشرابه، فإن إحساسه بذلك لا يجده أحد غيره، وذلك لموافقة أفعاله بمقتضى فطرته السليمة، فلما وقعت أفعاله موافقة لما فطرت عليه نفسه من حب لمكارم الأخلاق وكره للأمور المردولة طابت نفسه فأحست بنوع من اللذة التي لا يحسها غيره.

وتمام الدين إنما يكون بكمال هذه الفطرة وسلامتها، وهذه الأمور التي تحبها النفس وتلذذ بها هي ما سماه الشرع بالمعروف، والأمور التي تكرهها بمقتضى فطرتها هي ما سماه الشرع بالمنكر، فأمر بالأول ونهى عن الثاني، وحب النفس لشيء ما لا يقع منها إلا بعد إحساسها بهذا الشيء، وتحقيق نفعه لها، وتحقيق النفع إنما يكون بعد كمال معرفة الشيء، ومدى ما فيه من نفع فتتعلق النفس به، وكذلك كراهية النفس لشيء ما إنما تحصل بعد إحساس النفس بالضرر الكامن في هذا الشيء، أما الشيء الذي لا تحسه النفس أصلاً ولا تشعر به، فلا تتعلق به إطلاقاً لا حباً ولا بغضاً.

والنفس البشرية قد خلقت على نحو معين فهي خلقت فقيرة، جاهلة، عاجزة، وهي في كل ذلك محتاجة إلى غيرها. فهي محتاجة في فقرها إلى من يتعدها ويتولاهها، ومحتاجة في جهلها إلى من يعلمها ما لم تكن تعلم، ومحتاجة في عجزها إلى من تستعينه فيعينها، وهذا أمر بين من حال كل إنسان في أطوار حياته المختلفة، طفلاً رضيعاً، وشاباً فتياً، وشيخاً هرمًا، فالفقر والجهل والعجز من لوازم النفس البشرية ومن طبيعتها، ومعلوم أن هذه الأمور تختلف باختلاف عمر الإنسان في مراحلها المتعددة، فقفر الطفل وعجزه يختلف عن فقر الشاب وعجزه، وكذلك الشيخ يختلف في حاله عن حال سابقه، لكن في كل هذه الأطوار المختلفة لم تترح هذه الأحوال ملازمة للنفس. ومن

إحساس النفس بفقرها وجهلها وعجزها ينشأ عندها نوع من التعلق بمن يكفيها هذه الحاجات، فهي قد تتعلق بشخص ما وتتوجه بولائها وجهها له، إن هي علمت أنه يكفيها عجزها أو فقرها أو جهلها، كما يتعلق الطفل بالديه، والتلميذ بمعلمه، والمرءوس برئيسه فإذا لم يجد المرء عند هؤلاء ما يكفيه فقره أو عجزه، توجه بولائه إلى غيرهم، وهكذا إلى أن يثبت بولائه عند من يثق فيه أنه الكافي لكل هذه الحاجات^(١). وإحساس النفس بهذه الأمور هو الذى يحرك فيها الإرادة والتوجه إلى مطلوب بعينه.

فإحساسها بالعجز يحرك فيه الإرادة إلى طلب الاستعانة.

وإحساسها بالفقر يحرك فيها الإرادة إلى طلب الرعاية والتعهد.

وإحساسها بالجهل يدفعها إلى طلب التعلم، وهكذا فإن كل حركة ظاهرة أو باطنة مبعثها إحساس النفس بها، فتتوجه الإرادة إليها، وبين الحب والغض تتقلب أحوال النفس البشرية وتتغير، وعلى ضوء هذين الحالين تتحدد علاقة النفس بغيرها، ولا تخلو نفس بشرية من الاشتغال بأحد هذين الحالين، فهي تتقلب دائماً بين محبة الحق وما يؤدي إليه، وكراهية الباطل وما يؤدي إليه، ومن هنا فإن النفس قد تتوجه بحبها إلى مطلوبها ومقصودها مباشرة فيكون محبوبها مقصوداً لذاته، وقد تتوجه بحبها إلى من يعينها ويوصلها إلى مطلوبها، فهي تتعلق به على أنه وسيلة لنيل مطلوبها وتحصيله وليس لأنه مقصودها وغايتها، فهي تتعلق تارة بشيء قد تحبه لذاته، فيكون هو مطلوبها ومقصودها وتارة قد تتعلق بشيء لأنه وسيلة لغيره، فيكون محبوبها ليس مطلوباً لذاته ولكنه مطلوب لغيره، ويكون محبوبها الأول هو الغاية. والثاني هو الوسيلة.

وكذلك إذا كرهت النفس شيئاً ما، فإنها قد تكرهه لذاته، وقد تكرهه لأنه وسيلة إلى مكروه لها. إذا عرفنا هذه الأصول فمن اليسير الآن أن نقرر أن كل نفس لا بد لها من محبوب تتعلق به إرادتها، يكفيها فقرها وعجزها فتستعينه وتقصده، وإذا أنعم الإنسان نظره فيما حوله، وفي علاقته بالجمتمع الذى يعيش فيه، وجد أن كل ما فى هذا العالم إذا

(١) راجع فى هذا الموضوع رسالة فى أن للعبد محبة تيمية تحقيق د. محمد رشاد سالم ص ٤٤٥-٤٥٢ من دراسات عربية فى الكتاب المهدى إلى الشيخ أحمد شاكى فى الاحتفال به ط دار العروبة.

تعلمت به النفس فينبغي أن يكون على أنه وسيلة تعين على تحقيق المطلوب وليس على أنه هو المطلوب لذاته، ومن الأصول المقررة في الإسلام أن الله تعالى هو المعين على تحقيق المطلوب، وهو المعين على دفع المكروه، وهو الذي يجب أن يُحب ويقصد لذاته لا لغيره، وهذا هو المعنى المقصود في قوله تعالى : ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾. فعبادته تعني قصده والتوجه إليه، إنابة ، ومحبة، والاستعانة به هي معنى ربوبيته، المتضمنة لمعنى قيوميته على خلقه.

ولما كان من لوازم النفس الفقر والعجز، فإن إحساسها بحاجتها إلى ربها طلباً لرعايته وإلى عبادته ليس له نظير فيقاس به، لأن قلب المؤمن لا يحصل له الاطمئنان إلا بدوام ذكره لله رباً خالقاً وإلهاً معبوداً، وإذا حصل له ما يتنعم به أو يطمئن إليه من غير الله فإنه سريع الزوال دائم التحول، بل قد يحصل له منه ما يؤذيه ويضره في بعض الأحوال، لأن كل نعيم حصل من غير الله فمضيره التحول والزوال، أما إله فلا يد له منه في كل حين، فلا يزول عنه ولا يتحول، وهنا أمور ينبغي أن نشير إليها ونذكر بها.

أولاً : إن الإنسان ليس عنده لأخيه الإنسان نفع ولا ضرر، ولا عطاء ولا منع، بل ما بكم من نعمة فمن الله. وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه، والإنسان سبب من الأسباب الميسرة لتنفيذ سنن الله وقدره في كونه، ولذلك فإذا تعلقت نفس العبد بشيء ما غير الله فينبغي أن يكون على أنه وسيلة معينة لتحقيق مطلوبها في الله والله، وهذا من أوثق عرى الإيمان، فإذا أحب المرء أن يحب الله وإذا كرهه أن يكره الله.

ثانياً : تعلق النفس بغير الله ولغير الله يجلب عليها الضر ولا يحقق لها النفع، وخاصة إذا أخذت النفس من ذلك قدراً زائداً عن حاجتها، كما إذا أخذ الإنسان قدراً زائداً عن حاجته من طعام أو شراب يحبه وتشهته نفسه، فإن ذلك يجلب له الضر ولا يحقق النفع، وإذا أحب شيئاً - غير الله - حباً تاماً بحيث خالط قلبه وامترج به فلا بد أن يسأله أو يفارقه، ولو تأمل الأمر لوجد أن الضرر ملازم له في الحالين، إذا فقد محبوبه أو إذا وجدته، فإذا فقدته تعذب بفقدته، وإذا وجدته حصل له من ألم النفس أكثر ما يحصل له من اللذة. وهذا أمر معلوم في داخل

كل إنسان إذا هو أحب شيئاً لغير الله فإن ضرره عليه أكثر من نفعه، وإحساسه بذلك حاصل له لا محالة.

ثالثاً: إن من أسباب التوجه بالمحبة لغير الله أن يتوسم المرء في محبوبه تحقيق نفع أو دفع ضرر، ومن الأمور التي استقرت في ذهن البشر بالاستقراء والاعتبار أنه ما علق عبد رجاءه بغير الله إلا خاب وذل، وفات مقصوده، أما إذا علق العبد رجاءه بالله فإن الله غنى حميد، محسن إلى العبد مع غناه عنه، يكشف عنه الضر رحمة وإحساناً، أما الإنسان فلا يقدم إليك نفعاً ولا يدفع عنك ضرراً، إلا لما رب يطلبه من فعله، وحظ يأمله من ذلك. وأكثر ما عند الناس للناس أن يفعلوا بهم الخير لخطوئهم هم في هذا الفعل، وليس لله، فإذا أحبوا شخصاً فقد يحبونه لجمالته أو رياسته أو كرمه أو .. أو .. إلخ، لأنه يحب أن يناله شيء منه، فإذا انتفت الصفة التي كانت سبباً في حبه له زال حبه عنه، وقد يحل مكان الحب كرهه وبغضه، ومن تأمل أحوال الناس وجد هذا حال معظمهم، فلولاً منفعتهم المأمولة عند محبوبه لما تعلق النفس بحبه، ولهذا فإن الناس لا يتعلقون بشخص ما لذاته وإنما لمنفعتهم عنده، يقول ابن تيمية معلقاً على هذه الحالة: "إذا تبين هذا ظهر أن أحداً من الخلق لا يقصد منفعتك بالقصد الأول، وإنما يقصد منفعتك بك، ... والرب سبحانه يريدك لك لا له، ولمنفعتك بك - وذلك منفعة لك بلا مضرة".

وقد يفهم البعض من هذا أن ابن تيمية يدعو إلى نوع من جفوة الناس أو هجرهم. ودفعاً لهذا الوهم الخاطئ نجده يقول، فتدبر هذا. فإن ملاحظته تمنعك عن أن ترجو المخلوق أو تطلب منه منفعة لك... ولا يحملنك هذا جفوة الناس، وترك الإحسان إليهم، واحتمال أذاهم، بل أحسن إليهم لا لرجائهم، فكما لا تخفهم، فلا ترجهم^(١) وأحسن كما أحسن الله إليك.

هذه أصول عامة تلقى لنا الضوء على موضوع المحبة، وإلى من ينبغي أن نتوجه إليه بحبنا وولائنا. والرسول صلى الله عليه وسلم قد وصف المؤمن بأنه حارث همام، كثير الهم والفعل.

(١) كتاب التوحيد لابن تيمية ص ٨٤ تحقيق المؤلف.

ولا بد لكل نفس من المطلوب تتعلق به إرادتها، وتوجهه إليه بعبادتها وقصدها، وقد لا يحصل لها المطلوب إلا بوسائل معينة. فالمرء محتاج في تحقيق مرادها ومطلوبها إلى من يعينها. ولو تأملنا قليلاً نجد أن مرادات النفس في هذه الحياة كثيرة ومتنوعة، لكنها كلها تطلب لغيرها، ولا يراد شيء منها لذاته أصلاً فهي مرادات بالعرض وليست مرادات بالذات، ولكن النفس البشرية لا يحدث لها الأمان والاطمئنان إلا بتعلقها بمراد تطلبه لذاته لا لغيره، وتقصده لذاته قصد الغايات وليس قصد الوسائل؛ وتستعينه لأنه هو المعين، وليس وسيلة إليه، فيكون هو مستعانها ومعبودها، فيتعلق به حبها. وهذا لا يكون إلا لله، وهنا نجد الاستعانة تتلازم مع العبادة لأن العبد لا يعبد إلا من يستعينه ويستهديه فيدعوه ويقصده^(١).

وكبار الصوفية والمتقدمون منهم يتفقون على هذه الأصول العامة في معنى المحبة، ويجعلونها صفة لله كما وصف نفسه بذلك، ولا يتأولونها، ويجعلونها صفة للعبد كذلك. كما يتفق الصوفية على أن حال المحبة مقيدة بالخوف من الله والرجاء فيه، ولذلك فهم يجعلون أحوالهم في المحبة مقيدة بفعل المأمور رغبة في الثواب، وترك المحذور رهبة من العقاب، وهذا حال كثير منهم. ويحكى ابن تيمية عن سهل التستري قوله "أصل كل خير في الدنيا والآخرة الخوف من الله"^(٢) والوجل من الله متضمن خشيته ورجاءه، وإلا لكان ذلك قنوطاً ويأساً، فالحبة عند كبار الصوفية ومشايخهم هي التي تقتضى فعل المأمور وترك المحذور.

والمحبة في المؤمن على مستويين :

١- المستوى الأول : وهو درجة السابقين، فيحب المؤمن ما أمر الله بحبه، وما أحبه رسوله وأمر بحبه. وهذا المستوى يشمل فعل الواجبات والنوافل. وكرائم الأخلاق، وهذا حال المقربين إلى الله.

٢- المستوى الثاني وهو حال المقتصدين. الذي يمثل الحد الأدنى من الإيمان، وليس بعده من الإيمان حبة خردل. وهذا هو الحب الواجب لتحقيق معنى الإيمان، كما قال

(١) راجع كتاب التوحيد لابن تيمية ص ٨٠-٩٠.

(٢) الإيمان لابن تيمية ص ١٩.

صلى الله عليه وسلم، لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه، وماله، والناس أجمعين، فهذا النوع يلزم عنه أن يكون الله ورسوله أحب إلى المؤمن مما سواهما.

والناس هنا درجات حسب صفاء قلوبهم وامتلائها بحب الله :

- ١- فهناك قوم يملكون القدرة والإرادة والمحبة، لكنهم يتوجهون بها إلى ما حرم ونهى عنه، فيحبون ما أبغض الله ويبغضون ما أحب الله وهذا حال كثير من الخلق.
- ٢- وهناك من يملك القدرة والإرادة، والمحبة ويتوجهون بها إلى تحقيق معنى الحب لله، وفي الله، فهؤلاء سادة المحبين، وهذه المحبة الصادقة هي التي تدفع المؤمن إلى فعل الطاعة حباً لها وترك المعصية كراهة لها.

- ٣- وهناك من يملك الإرادة الصادقة والمحبة التامة، لكن تنقصه القدرة والاستطاعة التامة، فهؤلاء يأتون ما يحبه الله ورسوله قدر استطاعتهم، وفي حق هؤلاء قال صلى الله عليه وسلم: إن بالمدينة لرجالاً ما سرتهم سراً ولا سلكتهم وادياً إلا كانوا معكم، قالوا: وهم بالمدينة يا رسول الله؟ قال : وهم بالمدينة، حسبهم العذر^(١).
- ٤- وهناك قسم رابع فيه قدرة ناقصة، وإرادة للحق قاصرة، وفيه من إرادة الباطل الأمر الكثير. وهذا شأن ضعفاء المؤمنين^(٢).

وهذا المعنى السابق للمحبة يكاد يكون محل اتفاق بين سلف الأمة. ويحكي ابن تيمية أن كبار الصوفية الملتزمين بالكتاب والسنة يتفقون على هذا المعنى، ومن أبرز ملاحظته أنه لا يؤدي بالحب إلى نوع من الفناء، أو السكر، كما لا يلزم عنه ما يقول بعض الصوفية من الحلول أو الاتحاد، أو ما شابه ذلك.

المحبة عند الصوفية :

إذا قرأنا تراث الصوفية ومقالاتهم في المحبة فإننا نستطيع أن نميز بين اتجاهين في المحبة :

(١) انظر البخاري ٢٦ / ٤ (كتاب الجهاد - باب من حبه العذر).

(٢) راجع التحفة العراقية لابن تيمية ص ٧١ وما بعدها؛ قاعدة في المحبة لابن تيمية (لوحه ١١٦٩) مخطوط بجامعة الدول العربية رقم ١٢٩ تصوف.

الاتجاه الأول : وهو مل يلتزم في تعبيره عن المحبة بالمعنى السابق، ويتمثله في سلوكه، فيكون المحب واعياً بماذا يقول، أو ماذا يفعل، ويجئ مقاله عن المحبة معبراً عن حاله فيها، ملتزماً في ذلك بالأوامر والنواهي الشرعية.

أما الاتجاه الثاني : فنجد المحبة عنده تأخذ معنى خاصاً اصطلاحياً وتجد تعبيره عنها يأخذ شكلاً رمزياً أقرب ما يكون إلى الألفاظ التي قد لا يفهمها إلا غمط معين من نخاسة الصوفية. ويتضح لنا ذلك من أقوالهم في المحبة.

وقد ذكر القشيري في رسالته أقوالاً كثيرة في المحبة . لكنها على كثرتها لا تخرج عن هذين الاتجاهين.

فالاتجاه الأول يمثل قول التسترى في المحبة أنها : معانقة الطاعة ومباينة المخالفة، بمعنى أنها التزام بأوامر الله ونواهي، فيكون المحب موجوداً عند الطاعة. مفقوداً عند المعصية.

وأيضاً قال أبو على الروذبادي : المحبة الموافقة أى موافقة الأمر والنهى.

وتجد أصحاب هذا الاتجاه من الصوفية يرفضون استعمال لفظ العشق أو الشوق في موضع المحبة. التزاماً منهم بألفاظ القرآن واستعمالاته. فإن لفظ المحبة لفظ قرآني. أما لفظ العشق أو الشوق فهي قد تصلح للتعامل بها بين البشر، أما مع الله فلا يجوز استعمالها ولا وصفه بها، لا عاشقاً ولا معشوقاً، ويعلل أبو على الدقاق ذلك بأن لفظ العشق يحمل معنى يتجاوز الحد في المحبة، والحق سبحانه لا يوصف بأنه يتجاوز الحد، لا عاشقاً ولا معشوقاً، فلا يصح إطلاق لفظ العشق في حقه^(١) لأنه لو جمعت محبته الخلق كلهم في شخص واحد ما بلغ ذلك استحقاق قدر الله، فلا يقال أن عبداً جاوز الحد في حبه لربه.

أما أصحاب الاتجاه الثاني - وهم الكثرة الغالبة في تراث الصوفية فقد عبروا عن حالهم في المحبة بألفاظ رمزية. وغلوا في ذلك حتى خرج بعضهم عن المحبة المشروعة إلى ألوان من الفناء الذى انتهى ببعضهم إلى الحلول أو الاتحاد، فكان حالهم بدعياً لا شرعياً.

(١) انظر الرسالة القشيرية ص ١٤٥.

ولقد ذكر القشيري عن السري السقطي قوله في المحبة : لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول أحدهما للآخر: يا أنا.

وقال الشبلي : المحب إذا سكت هلك.

وقال أبو يعقوب : لا تصلح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة.

وتكلم الشيوخ في المحبة في موسم الحج وكان فيهم الجنيد، وكان صغير السن. فقالوا له: هات ما عندك يا عراقي. فأطرق رأسه ودمعت عيناه، ثم قال: عبد ذهب عن نفسه، متصل بذكر ربه، قائم في حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرق قلبه أنوار هويته، وصفاً شربه من كأس وده، وانكشف له الجبار من أستار عينيه، فإن تكلم فبالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فبأمر الله وإن سكت فمع الله، فهو بالله والله ومع الله. فبكى الشيوخ.

وقيل : المحبة سكر لا يصحو صاحبه إلا بمشاهدة محبوبه.

وقيل : الحب أوله ختل وآخره قتل^(١).

ولقد تطور مفهوم المحبة عند كثير من الصوفية وزاد بعضهم في استعمال الرمز والتعمية، حتى أن الكلاباذي وهو من كبارهم صرح في كتابه "التعرف" بأن للقوم عبارات تفردوا بها، واصطلاحات فيما بينهم لا يكاد يستعملها غيرهم.^(٢)

ويمكن القول بأنه طرأ في أواخر القرن الثالث الهجري تغير وتحول على نمط الحياة الروحية في الإسلام عامة - أقول تغيراً ولا أسميه تطوراً - لأن مفهوم التطور يقتضي أن يكون هناك علاقة بين الأصل والفرع الجديد الذي تطور عن أصله، أما الذي طرأ على الحياة الروحية عند الصوفية فهو تغير وتحول، حيث لا نجد علاقة ولو قليلة بين ما ظهر في آخر القرن الثالث والقرن الرابع الهجري وما كان سائداً بين كبار الصوفية في القرنين السابقين، فلقد تحول مفهوم الحب عند صوفية القرن الرابع تحولاً جذرياً عما قرأناه عند مستقدميهم، ونشأ عن هذا المفهوم الجديد مذاهب مختلفة في الفناء، والحلول، والاتحاد،

(١) الرسالة ص ١٤٥-١٤٦.

(٢) التعرف ص ١٣٢.

واتخذ بعض الصوفية من أسماء المحبوبات رمزاً يتغنى به مشيراً إلى محبوه وهو الله، وتحدثوا في الفناء والبقاء والصحو والسكر... إلخ. وتحول التصوف على يد متصوفة القرن الثالث وما بعده من سلوك واقتداء، إلى تمذهب وابتداع، يقول الكلاباذي معبراً عن هذا التحول الخطير "... لم يزل يدعو الأول الثاني والسابق التالي بلسان فعله.. حتى قلَّ الرغبة، وفتر الطلب. فصار الحال أجوبة ومساءل، وكتبوا رسائل، فالمعانى لأربابها قريبة، والصدور لفهمها رحيبة، إلى أن ذهب المعنى، وبقي الاسم، وغابت الحقيقة وحصل الرسم، فصار التحقيق حلية، والتصديق زينة، وادعاه من لم يعرفه، وتحلى به من لم يصفه، وأنكره بفعله من أقره بلسانه، فجعل حقه باطلاً، وسمى عالمه جاهلاً، وانفرد المستحق فيه ضعفاً به، وسكت الواصف له غيره عليه، فنفرت القلوب منه، وانصرفت النفوس عنه، فذهب العلم وأهله، والبيان وفعله، فصار الجهال علماء، والعلماء أذلاء"^(١). وأشار القشيري في أول رسالته إلى شيء من ذلك أيضاً^(٢).

ويمكن القول على سبيل الإجمال أن تعريف التصوف قد تغير عند متصوفة القرن الثالث وما بعده تبعاً لما طرأ عليه من تحول وتغير، ووصفه كل شيخ بوصف خاص من واقع حاله، ونلمح في كثير من تعريفات القرن الثالث أثراً لثقافات مختلفة بدأت تطفئ على ما هو إسلامي أصيل في الحياة الروحية، وظهر بشكل مذهبي اصطلاحى كلام في المحبة، والعشق، والوجد، والصحو والسكر، والفناء والبقاء، ولم يكد ينتهى القرن الثالث حتى وجدنا عند بعضهم كلاماً في الحلول والاتحاد والظاهر والباطن والحقيقة والشريعة مما يدل على الآثار الأجنبية التي بدأت تؤثر في مسيرة الحياة الروحية لدى هؤلاء المتصوفة.

وفي كتب الصوفية آثار ومرويات كثيرة يمكن مقارنتها بما يروى عن أوائل الزهاد في القرن الأول والثاني، لنذكر الفرق واضحاً بين هؤلاء وأولئك، قريباً أو بعداً عن روح الإسلام ومنهجه، فالجنيد (ت ٢٦٧هـ) وهو ملقب بسيد الطائفة - يمكن لقارئه أن يدرك الفرق بين أقواله وأقوال نظرائه في أواخر القرن الأول والثاني من أمثال الحسن البصري وسفيان الثوري وغيرهم. فهو يتكلم عن الفناء والحقيقة، والقبض. والبسط،

(١) التعرف ص: ٢٧.

(٢) راجع الرسالة : ص ٢-٣.

فيقول : قعدت ثلاثين سنة حارساً على باب القلب وحفظت القلب وقد حافظ على قلبي عشر سنوات، والآن بعد عشرين سنة لا أعلم شيئاً عن القلب، ولا يعرف القلب شيئاً عني، غادرت الدهر بحيث بكى على أهل الأرض والسماء، ثم صرت بحيث كنت أبكي أنا على غيابهم، والآن أصبحت بحيث لا أعلم عنهم ولا عن نفسي شيئاً، الخوف يقبضني، والرجاء ييسطنني، فمهما أكن منقبضاً بالخوف يكن ثمة فناء، وعندما أنبسط بالرجاء، يعيدون إلي نفسي.

كما ورد عن الجنيد عبارات قد تشير إلى أنه يقول بالاتحاد فيروى عنه قوله: فقدت يوماً قلبي، فقلت يا إلهي رد علي قلبي. فسمعت منادياً يقول: يا جنيد نحن سلبناك القلب لكي تكون معنا.. أتريد أن تبقى مع غيرنا؟ هنيئاً لذلك الشخص الذي نال الحضور ولو ساعة واحدة طيلة عمره.

التصوف هو أن يميئك الحق عنك ويميتك به.

من يقول : "الله" دون أن يراه فهذا كذب.

وتكلم في المعرفة فقال : من زعم معرفة الوجود جهل عند حصول العلم. قالوا "أضف أنت. فقال: إنه هو العارف والمعروف.

ما دمت تقول: الله، وتقول : عبد. فهذا شرك؛ لأن العارف والمعروف واحد، كما قالوا: ليس في الحقيقة إلا هو. ها هنا الله فأين العبد؟ أي أن الكل هو الله^(١).

وحين يتكلم السراج في كتاب "اللمع" عن المحبة عند الصوفية نجد يذكر الآيات والأحاديث التي يحاول أن يبرر بها رأى بعض الصوفية في مذهبهم في المحبة ثم يقسمها إلى أحوال ثلاثة :

١- محبة العامة، وهي من أحسان الله إلى العبد لأن قلب العبد محبوب على محبة من يحسن إليه، وقد اشترط "سمنون" لهذا النوع من المحبة "صفاء الود مع دوام الذكر" لأن من أحب شيئاً أكثر من ذكره على لسانه وفي قلبه.

٢- محبة المتحققين. وهي وليدة نظر القلب في الصفات الإلهية، ويصفها أبو الحسين النوري بقوله : إنما هتك الأستار وكشف الأسرار.

(١) تذكرة الأولياء الباب ١٣ - في ذكر الجنيد. عن تاريخ التصوف د. قاسم غني ترجمة د. أحمد القيسي د. محمد مصطفى حلمي؛ ص ٧٦-٧٩.

٣- محبة العارفين. وهى وليدة المعرفة الكاملة بأن الله يحبهم بدون سبب أو علة، وإنما بمحض فضله. وهم كذلك يحبونه بدون علة أو سبب. ومن خصائص هذا النوع أن يفنى الحب في محبوبه عن محبته، فإذا كان عالماً بمحبته في نفسه فمحبته غير صحيحة، ولا تصح المحبة هنا إلا بفناء الحب عن حبه، وعن علمه بحبه، وقد عبر عنها الجنيد بقوله: المحبة أن تحل صفات المحبوب محل صفات المحب مصداقاً لقوله: فإذا أحببته كنت سمعة الذى يسمع به وبصره الذى يبصره به ويده التى يبطش بها^(١).

وبالمقارنة السريعة بين هذه الأقوال وما قرأناه سابقاً عن زهاد القرنين السابقين نستطيع أن ندرك الفرق الكبير بين هذا وذاك، ولم يكن الجنيد بدعاً في ذلك فقد شاركه في هذه الظاهرة كثيرون من نظرائه أمثال السرى السقطى المتوفى ٢٥٣هـ، وأبو اليزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ) والشبلى (ت ٣٣٤هـ)، ووصل هذا التحول قدراً كبيراً لدى كل من ذى النون المصرى (ت ٢٤٥هـ) والحسين بن منصور الحلاج (٣٠٩هـ).

وهذه الأفكار الجديدة التى طرأت على مسار الحياة الروحية فأبعدتها عن روح الإسلام ومنهجها بدأت من كلام الصوفية عن المحبة أحياناً وعن المعرفة أحياناً أخرى، ورغم اختلاف كل صوفي في هذا القرن عن الآخر في التعبير عما يجده من حاله، إلا أن كلام معظمهم في هذه القضايا السابقة مضافاً إليها كلام بعضهم في التوحيد كان يميل إلى معنى الاتحاد والحلول الذى هو تطور طبيعى لكلامهم في الفناء. والمحبة، والمعرفة.

ولما شاع بين الناس كلام الصوفية في هذه الأمور قام كثير من الفقهاء والعلماء بالرد عليهم وإبطال مذهبهم، وتدخلت السلطة الحاكمة في أحيان كثيرة ضد هذا التيار الذى تفوح فيه روائح غريبة عن الإسلام وأصوله كما حدث في مقتل الحلاج.

وابستاء من أول القرن الرابع الهجرى يبدأ التصوف مسيرته المذهبية. لينتقل من مستوى الممارسة العملية والسلوك التطبيقى. إلى مستوى التأمل التجريدى والكلام

(١) راجع اللمع ص ٧٠ وبعدها؛ تاريخ التصوف د. قاسم غنى ص ٤٦٨-٤٧٠.

النظري، فيأخذ كل صوفي لنفسه مذهباً وطريقة خاصة به، ويلتف حوله مجموعة من تلاميذه يطلق عليهم لفظ المريدين فيأخذون عنه وينشرون طريقته وتعاليمه.

ولابد من وضع علامات بارزة تميز بها بين مسيرة التصوف في القرن الثالث وما بعده ومسيرة الحياة الروحية في صدر الإسلام^(١):

١- لم تكن الحياة الروحية في سابق عهدها غريبة على روح الإسلام كما وجدناها متمثلة في سلوك الحسن البصري وسفيان الثوري وأويس القرنى، وكما هو حال أهل الصفة. أما في القرن الثالث وما بعده، فقد ظهرت تيارات وافدة على المفهوم الإسلامى للحياة الروحية، فظهرت معاني جديدة تولد عنها حديثهم في المقامات وظهرت فكرة الاتحاد والخلول، وكل ذلك غريب على الفكر الإسلامى الصحيح.

٢- تحول مسار الحياة الروحية على يد بعض الصوفية إلى مذاهب نظرية وفلسفية، فقل العمل ولعدم السلوك. وكثر الجدل النظرى باستعمال الاصطلاحات الخاصة التى طال بحثهم في تحديد معناها.

٣- ظهرت اللغة الرمزية في عبارات الصوفية ولم يكن لها وجود من قبل، ويقال أن ذا النون المصرى أول من لجأ إلى هذا الأسلوب في التعبير.

٤- ظهر في هذا القرن تأثير صوفية الخلول والاتحاد بأصحاب الثقافات المختلفة كالأفلاطونية المحدثة، والغنوصية المسيحية، والفيديانثا الهندية، ولما قرأ المتأخرون تراث هؤلاء اعتقدوا أنهم يمثلون الحياة الروحية في الإسلام تمثيلاً صحيحاً، وقد بدا في تراثهم تأثيرهم بالثقافات المختلفة، فطردوا هذا الحكم على الإسلام كله في مبادئه وأصوله. كما هو شأن المستشرقين في أحكامهم على التصوف حيث قالوا أنه مقتبس من الثقافات الأجنبية المختلفة.

٥- ظهر في هذه الفترة بداية الطرق الصوفية. فكان يلتف حول كل شيخ مجموعة من تلاميذه ينقلون عنه ويتعلمون منه، وكان هو بمثابة المرشد لهم وصاحب سلطة عالية

(١) راجع تاريخ بغداد ١٢٢/٨ وما بعدها.

عليهم، وكان لشدة ارتباطهم به وملازمتهم له، وتفانيهم في خدمته، لا يعصون له أمراً، وقالوا في تأكيد ذلك: من ليس له أستاذ أو شيخ كان شيخه الشيطان.

وينبغي أن نشير هنا إلى أن التحول الذي طرأ على مسار الحياة الروحية قد واكبه في نفس العصر ظهور كثير من الانحرافات التي طرأت على الفكر الإسلامي كله. فقد ظهرت فرقة الباطنية بعقيدتها الفاسدة، كما وصل الغلو الشيعي حداً كبيراً في عقيدة الإمام والإمامة والعصمة، وبين الشيعة والباطنية والصوفية نشأت وغمت فكرة الظاهرة والباطن، والتأويل الرمزي للقرآن، واخذت كل فرقة تجذب نصوص القرآن نحو مذهبها. تأييداً له وعملاً على نشره وشيوعه، كما ظهرت جماعة إخوان الصفاء. وفرقة الإسماعيلية. والقرامطة. وكان لكل منها هي الأخرى منهج خاص في نشر تعاليمها الخاصة. التي راحت تؤيدها بتأويل القرآن وصرفه عن ظاهره. ولم تسلم أحاديث الرسول وآثار أهل البيت من وضع هؤلاء ودسهم لكثير من الأحاديث المكذوبة على الرسول، وكذلك لم يسلم تراث أهل البيت من تزويرهم ونسبتهم لكثير من الأقوال إلى أهل البيت زوراً ومهتاناً. ومن يقرأ تاريخ القرن الثالث والرابع الهجريين وظروف نشأة هذه الفرق، لا بد أن يدرك الخيوط القوية بين هذه التيارات الجديدة الغريبة على الحياة الإسلامية، ولا بد أن يدرك أن هناك خيوطاً مشتركة وعقلاً يفكر وينظم، فليس من قبيل المصادفة أن نجد فكرة الظاهر والباطن قاسماً مشتركاً بين كل هذه الطوائف، وليس من قبيل المصادفة، أن نجد خصائص وأوصاف الإمام عند الشيعة هي أوصاف القطب والولي عند الصوفية، وهذه العلامة القوية قد أشار إليها ابن خلدون في المقدمة^(١)، ولم ينس الصوفية هذه العلاقة في كتبهم وتراجم شيوخهم، فوصلوا مشايخهم بأئمة الشيعة. ورووا أنهم أخذوا الحقيقة عنهم.

فمعروف الكرخي من كبار الصوفية قيل أنه أسلم على يد علي ابن موسى الرضا. واعتبره الشيعة وكيلاً له فيما يختص بالعلم الباطن، لأنه تعلم منه الطريقة، وعنه تسلم مشيخة المشايخ وأذن له الرضا في أن يوصل المريدين الصادقين إلى طريقته.

(١) راجع المقدمة ص ٢٢٣.

وبشير الحافى (ت ٢٢٧هـ) أعلم توبته على يد موسى بن جعفر، كما قابل الشيعة من جانبهم بين جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ) وأبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١).

وشقيق البلخي أخذ عن الكاظم. والسرى السقطي أخذ عن معروف الكرخي، الذى أخذ بدوره عن الرضا، والجنيد أخذ عن السرى السقطي فيكون الجنيد متصلاً بالرضا فى الأخذ عنه. وهذه الصلة لا ينكرها الصوفية كما لا ينكرها الشيعة أيضاً^(١). وهذا يؤكد لنا أن هناك خيطاً قوياً بين ظهور الغلو فى التشيع واكب فى نفس اللحظة بداية ظهور التحول والتغير الذى طرأ على الحياة الروحية عند الصوفية.

ومن جهة أخرى لو قارنا بين فكرة الظاهر والباطن عند الباطنية، والحقيقة والشرعية عند الصوفية، سوف ن نجد صلة قوية بين الفكرتين، وإن كان بعض الصوفية قد ربط الحقيقة وقيدھا بالشرعية. إلا أن ذلك لا يخفى أن هناك من غالى فى القول بالحقيقة وأنها ليست مباحة لعوام الناس، كما غالى الباطنية فى دعم العلم الباطنى وقالوا أنه محرم على العوام.

ثم ظهرت فكرة العلم اللدنى عند الصوفية، وحاولوا أن يربطوها بالإمام على بن أبى طالب من جهة، وبقصّة موسى والخضر من جهة أخرى ليخرجوا من ذلك بدعوى أن الولي قد يعلم من الغيب ما يجھله النبى. كما كان يعلم الخضر أموراً يجھلھا موسى.

ومهما يكن من أمر، فلقد شهد القرن الثالث هذا التحول الخطير فى تاريخ الفكر الإسلامى، ولقد ترك هذا التحول أثراً سيئاً على الحياة السياسية والاجتماعية والدينية إلى يومنا هذا، وما زالت هذه الفترة من التاريخ تحتاج إلى فريق من الباحثين المخلصين يعكفون على دارستها بروح نزيهة وموضوعية وصدق مع الله ومع النفس، لكى يجعلوا للدارسين المعاصرين ما علق بحياتنا الفكرية من شوائب ألصقت بتاريخنا وبديننا، ويعلم الله إنها غريبة عن الإسلام لحماً ودماً.

(١) راجع روضات الجنات، ص ٢٢٩ وبعدها، الرسالة القشيرية ص ١١ - طرائق الحقائق ١٠٢/٢، وانظر الصلة بين التصوف والتشيع د. كامل الشيبى ص ٣٤٥-٣٤٧، ٣٥٨-٣٦٠ ط، دار المعارف بمصر.

الفناء:

لم يعرف هذا المصطلح الصوفي قبل القرن الثالث الهجري، وأغلب الظن أن ما نسب إلى رابعة العدوية من أقوال فناء الحب في محبوبه غير صحيح، ذلك أن الفناء كمصطلح مذهبي له ظلاله العرفانية الذي لم تعرفه رابعة. ولم يكن موجوداً في عصرها.

ويحاول أبو سعيد الخراز أن يشرح مفهوم الفناء ويقربه للعامة بقوله: إذا أناب العبد إلى الله. وتعلق بالله. وسكن في قرب الله، نسي نفسه، ونسى ما سوى الله. فإذا قيل له من أنت وماذا تريد لا يكون له جواب أفضل من قوله: "الله"^(١) واعتبره الشبلي مظهراً لناسوته حين قال: الفناء ناسوتي والظهور لاهوتي^(٢).

وكلمة الفناء تستعمل عند الصوفية في مقابلة "البقاء" كاصطلاحين يرمز بهما إلى حالة من حالات المريد، والكلاباذي يفسر الفناء بمعنى فناء المرء عن حظه من الدنيا، ويترك نفسه للحق يتولى تصريفها في شئون طاعاته. "فيكون (العبد) محظوظاً فيما لله عليه، مأخوذاً عما له، وعن جميع المخالفات. فلا يكون له إليها سبيل وهو العصمة. فلا يجرى على يديه إلا ما أمر الله به، وهذا معنى قول الصوفية: أن يفنى عن أوصافه المذمومة ليبقى بأوصافه الحمودة. ثم يشرح أنواع الفناء فيقول:

فمن الفناء فناء عن شهود المخالفات والحركات بما قصداً وعزماً..

وفناء عن تعظيم ما سوى الله.

وفناء هو الغيبة عن الأشياء رأساً كما كان فناء موسى عليه السلام لما تجلّى ربه للجبل ففخر موسى صعباً.

وعلامته الفاني ذهاب حظه من الدنيا والآخرة، ومعنى ذهاب حظه من الدنيا مطابقة الأعراض، وذهاب حظه من الآخرة مطابقة الأعراض^(٣).

(١) تذكرة الأولياء للعطار ٤٠٢.

(٢) نفس المرجع ٤٤/٦.

(٣) التعرف ص ١٤٨-١٥٠.

وينتقل الكلاباذى كلام الصوفية في الفناء ويقول: إن الفناء هو الغيبة عن صفات البشرية. وينقل عن الجنيد أن الفناء حال من لا يشهد صفته، بل يشهدها مغمورة بمغيبها^(١).

ولقد اختلفت أقوال الصوفية في وصف حال الفاني. هل يبقى على حاله من الفناء. أم يعود إلى حال الصحو مرة ثانية؟ فالحققون منهم رأوا أنه لا يرد إلى حالة الصحو مرة ثانية، وعللوا ذلك بأن الفناء وهب وعطاء من الله، وإكرام منه للعبد الذي اختصه بذلك، فلو رده إلى صفته الأولى لكان ذلك سلباً لما وهب، واسترجاعاً لما أعطى ومنح، وهذا لا يجوز في حق الله. ويذكر الكلاباذى من هؤلاء الجنيد والخراز والنورى وغيرهم.

أما الذين قالوا بضرورة العودة إلى حالة الصحو فعللوا موقفهم بأن دوام الفناء يوجب تعطيل الأحكام الشرعية، ويعطل حركة الجوارح عن أداء ما فرض عليها من كسب المعاش وأداء الواجبات^(٢). ويميل الكلاباذى إلى القول بدوام الفناء. ويرى أن الفاني ليس بالمعتوه ولا بالصعق ولا الزائل عنه أوصاف البشرية، فيصير ملكاً أو روحانياً، ولكنه ممن فني عن حظوظ نفسه، وعن أوصافها، وهذه ليست باختيار العبد وإنما هي فضل وعطاء من الله ينتقل بها العبد من حال الفناء في الله إلى مقام البقاء بالله، وهذا الطريق ينتهى بصاحبه إما إلى الحلول، وإما إلى الاتحاد، كما وقع ذلك لكثير منهم كالبسطامي والحلاج.

ومن خصائص الفناء عندهم ذهاب وعيه بمن حوله، فلا يعي الصوفي شيئاً من العالم الحسى، كما لا يعي نفسه أيضاً. وإذا قيل: فني الصوفي عن نفسه وعن الخلق حوله، فنفسه موجودة والخلق موجودون ولكنه لا علم له بهم ولا به، فيكون غافلاً عن نفسه وعن العالم حوله^(٣).

(١) المرجع السابق.

(٢) التعرف : ١٥٢-١٥٣.

(٣) انظر الرسالة : ص ٣٧.

وتفسير القشيري لا يتفق مع المأثورات التي رواها عنهم لأنه يحاول أن يقرب معناه لنا بأسلوب نفسي، فيجعله أشبه بحالة نفسية تغشى صاحبها عند مشاهدة شيء جميل يستولى على فكره وعقله، لشدة إحساسه بجماله، ويضرب لذلك مثلاً بنسوة يوسف، حين رأيته وأكبرته فقطعن أيديهن وقلن: حاشا لله، ما هذا بشراً، إن هذا إلا ملك كريم. ويقول "فما ظنك بمن تكاشف بشهود الحق سبحانه، فلو تغافل عن إحساسه بنفسه وأبناء جنسه فأى أعجوبة في هذا؟" (١).

لأن تفسيره للفناء بهذه الكيفية يدل على أنه مظهر ضعف ودليل مرض وقهر، وهم يقولون أن ذلك وهب وعطاء من الله، وليس كسباً للصوفي، فهو علامة عندهم على رقى الصوفي وتقدمه في طريقه، فهو يفنى في الله ليبقى بالله، وإذا كان كذلك فكيف يفسره القشيري بهذا المعنى الساذج.

ولقد تنبه بعض الصوفية إلى ما في القول بالفناء من محاذير ونهبوا عليها، فالطوسي قد أشار في "اللمع" إلى ما يترتب على الفناء من القول بالحلل والائحاد، وإنحاء صفات البشرية، وحذر من ذلك، وقال أن البشرية لا تزول عن البشر، وقال أن البغداديين قد أخطأوا في قولهم أنهم قد دخلوا في صفات الحق عند فنائهم عن صفات الخلق، وقد أدى بهم ذلك إلى الحلل أو إلى مقالة النصاري في المسيح (٢). وسوف نعود لمناقشة هذه القضية فيما بعد.

وأصحاب الفناء من الصوفية ينقسمون إلى اتجاهين :

فهنالك من يقول بالفناء ولكنه لا يصل به فناؤه إلى درجة الحلل والائحاد، بل يرى ذلك خطراً على الطريق وخطأ في المنهج، ويعلن أصحاب هذا الاتجاه براءتهم من الفريق الثاني لخروجهم عن الشريعة نصاً وروحاً، ونستطيع أن نميز من أصحاب هذا الاتجاه، الجنيد، وسهل ابن عبد الله التستري.

(١) المرجع السابق، وانظر محاضرات في التصوف الإسلامي د. أبو الوفا الفتازاني ص ٧٩ ط سنة ١٩٨٠م.

(٢) اللمع ص ٥٤٢. ومحاضرات في التصوف د. الفتازاني ص ٨٠.

أما الفريق الثاني من القائلين بالفناء فذهبوا في فنائهم إلى القول بالحلول والاتحاد، وقالوا بإسقاط التكاليف الشرعية، وبإلغائهم في ذلك فادعى أنه الحق. ويمثل هذا الاتجاه أبو يزيد البسطامي والشبلي والحلاج^(١).

والفاصل بين هذين الفريقين فاصل دقيق وراقي في نفس الوقت. ذلك أن بداية الطريق واحدة عند الفريقين، والخلاف فقط في النهاية، والسراج في مناقشته للفناء قد أشار إلى أن ذلك يتم مع المرء تدريجياً، بحيث ينتقل الشخص من حال إلى حال. وجعل ذلك على مراحل خمسة.

١- أولها ذهاب حظ المرء من الدنيا والآخرة برود ذكر الله على لسانه وقلبه.

٢- ذهاب حظه من ذكر الله عند ذكر الله له.

٣- ثم تفنى رؤيته ذكر الله تعالى له حتى يبقى حظه بالله.

٤- ثم ذهاب حظه من الله برؤية حظه.

٥- الوصول إلى مقام الفناء^(٢).

وكلا الفريقين قد يشارك الآخر في بداية الطريق، ثم ينفرد أصحاب الحلول بمراحل الذهاب والفناء.

وقد حاول كثير من المتصوفة أن يدافع عن أصحاب القول بالفناء، ويرر ذلك بأن النفس الإنسانية قد يحدث لها ذلك في مشاهد كثيرة. غير أن كبار الصوفية أنفسهم قد وجهوا نقدهم الشديد إلى القائلين بالفناء محذرين من عواقبه من ادعاء البعض الدخول في أوصاف الحق، وإلغاء الاثنينية بين الله والعالم، وهذا لا يقره شرع ولا دين.

على أننا نلاحظ من دراسة أقوال القائلين بالفناء أن متقدميهم كانوا يقولون بالفناء عند رؤيتهم لإرادة الله المطلقة في هذا العالم، وعند رؤية قضائه الكوني الشامل. ومشيتته العامة، فيرون فناء إرادتهم عند رؤية إرادة الله تعالى لأن إرادتهم خاصة وقاصرة وإرادة الله عامة ومطلقة. وهذا يسمى فناء في التوحيد.

(١) راجع محاضرات في التصوف أ.د. أبو الوفا التفتازاني. ص ٨٠.

(٢) الملح ص ٩٧. وانظر في التصوف الإسلامي ص ٩٩.

أما المتأخرون منهم فكان فناؤهم من منطلق استغراقهم في محبة الله، وهذا فناء اتحاد وحلول. وكلا الموقفين على خطر عظيم من ناحية الشرع ومن ناحية العقل.

من صوفية القرن الثالث

ذو النون المصري ومذهبه :

يعتبره كتاب الصوفية مؤسس طريقتهم في المعرفة والمحبة، بل هو الواضع الحقيقي، لأسس التصوف وأول من تكلم عن المقامات والأحوال بمصر، وهو من أهل النوبة من قرية أحميم بصعيد مصر. كان أبوه مولى لقبيلة من قريش ثم اعتقته وأدخلته في ولائها^(١).

واسمه أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم، توفي سنة ٢٤٥هـ، ولا نعلم تاريخ مولده، قيل أنه تتلمذ على الإمام مالك بن أنس، المتوفى سنة ١٧٩هـ ونقل عنه كتاب الموطأ. ويبدو أن هذه الرواية لا أساس لها لأن الفارق الزمني بين وفاة الإمام مالك ووفاء ذي النون تقارب الستين عاماً، وإذا صحت الرواية فإن ذلك يكون في سن طفولة ذي النون المبكرة التي لا تتسع لذلك. كان أستاذه في التصوف شقران العابد، كما حكى ابن خلكان في ترجمته، ويذكر الجامي أن أستاذه كان إسرائيل المغربي، وصفه ابن خلكان بالحكمة والفصاحة، وأنه كان من الملامتية فكان يختفي تقواه عن الناس ويظهر أمامهم بمظهر المستخف بالشرعية، ولذلك عده المصريون زنديقاً^(٢).

وابن النديم ترجم له ضمن الحكماء والفلاسفة^(٣) المشتغلين بالكيمياء.

والذي يقرأ ما كتبه الصوفية رواية عن ذي النون في المعرفة والمحبة والفناء، يدرك ما أحدثه ذو النون من تغير في طريق الصوفية، فقد طلع على الناس بكلام جديد لا عهد لهم به في المقامات والأحوال والحب والمعرفة، وقال بالكشف وأن هناك ظاهراً وباطناً^(٤) والقفطى يذكره على أنه من طبقة جابر بن حيان في صناعة الكيمياء، وتقلد عنه علم

(١) راجع ابن خلكان الوفيات ٢٩٤/١، نفحات الأنس لعبد الرحمن الحامى ص ٣٥.

(٢) تذكره الأولياء ١١٤/١-١١٥.

(٣) الفهرست ص ٣٥٣-٣٥٨.

(٤) انظر ظهر الإسلام. أحمد أمين ص ١٦٨.

الباطن، ولعل أقدم من ترجم لذى النون هو المسعودى فى كتابه مروج الذهب، وحكى فى كتابه أنه جمع معلوماته عنه من أهل قريته إجميم مسقط رأى ذى النون عند زيارة لها، وذكر عنه من المهتمين بحل رموز البرابى فى إجميم، ووصل إلى حل كثير من رموزها، ونقوشها المرسومة عليها^(١) وقريته كانت حافلة بالرسوم القبطية القديمة، وتعلم منها ذو النون فنون التنجيم والسحر، إذ قيل أنه اشتغل بها، واشتغل بالطلاسم أيضاً، ولعل صناعة الكيمياء قد تعلمها من جابر بن حيان الذى أخذها بدوره عن جعفر الصادق، وهذا ما يؤكد الشيعة فى كتبهم^(٢) ومال إليه ابن النديم فى الفهرست.

ويذكر القشيرى أن ذا النون أو من عرف التوحيد بالمعنى الصوفى، وأول من وضع تعريفات للوجد والسماع^(٣) وأول من استعمل الرمز فى التعبير عن حاله، فكان يتكلم عن كأس المحبة التى يسقى الله بها العارفين والمحبين، ولقد قطع الحب الصوفى شوطاً كبيراً على يد ذى النون، فوصل به إلى درجة الاتحاد بالمحجوب، وعبر عن ذلك شعراً فى قوله :

اطلبوا لأنفسكم	مثلما وجدت أنا
قد وجدت لى سكنا	ليس فى هواه عنا
إن بعدت قـربى	أو قربت منه دنا ^(٤)

ويفسر بعض الباحثين اشتغاله بالسحر والتنجيم بأنه كان على علم باسم "الله الأعظم"، وكان يستخدمه فى تحقيق الخوارق المادية والمعنوية معاً، ومن هنا فقد اشتغل بالسحر والكيمياء، وقد تكلم فى العلم الباطن، والعلم اللدن، مما لم يكن لأهل مصر علم به، وذلك قد يدلنا على صلة ذى النون بالإسماعيلية والباطنية، ولا سيما أن نشاط الإسماعيلية والباطنية كان قد بدأ سراً فى الدعوة إلى الإمام محمد بن إسماعيل (ت ١٩٨ هـ)، وكان هذا النشاط موجهاً إلى شمال إفريقيا ومصر، ولعل فى كلام ذى النون ما

(١) المسعودى. مروج الذهب ٤٠١/٢، وانظر فى التصوف الإسلامى نيكلسون ص ٩-١١.

(٢) راجع الصلة بين التشيع والتصوف د. كامل الشيبى ص: ٣٦٠ وما بعدها.

(٣) الرسالة ص ٥، ٨.

(٤) صفوة الصفوة : ٢٨٧/٤.

يدل على هذا الأثر الإسماعيلي، وأسرار إخوان الصفاء. فقد ذكر لأصحابه يوماً: من أراد طريق الآخرة فليكثر مساءلة الحكماء ومشاورتهم، وليكن أول شيء يسأل عنه العقل، لأن جميع الأشياء لا تدرك إلا بالعقل. ومتى أردت الخدمة لله، فاعقل لم تخدم؟ ثم أخدم^(١).

وهذا النص إن صحت نسبته إلى ذى النون فإنه يذكرنا بأسلوب أبي حيان التوحيدي في المقابسات، وما يرويه عن حكماء الإسماعيلية الذين لم يفصح في كثير من الأحيان عن أسمائهم، ومعلوم أن منطق العقل والاحتكام إليه ليس من منهج الصوفية في طريقهم، ولذلك فإن غرابة النص تبدو واضحة على تراث الصوفية وإن كانت مسaire للمروى عن ذى النون نفسه، وهذا دليل آخر على صلتته بالإسماعيلية وإخوان الصفاء، وكما أشار إلى أن النفس الإنسانية يمكن لها أن تتجرد فتصير روحاً خالصة وتبلغ مقاماً رفيعاً "فالطبيعة النقية هي التي يكفيها من العظمة راتحتها ومن الحكمة إشارة إليها"^(٢) وكان يرجع أصل الخلق إلى النور المحمدي^(٣) وهذه المعاني كلها كانت معروفة ومتداولة بين الإسماعيلية وفكرهم عن الإمام المعصوم. أو بين إخوان الصفاء، وكذلك الباطنية، وغلاة الشيعة. وهذا يبين لنا أن الغلو والانحراف الفكري والعقائدي كان متزامناً بين هذه الفرق الغلاة. وإن كثيراً من صوفية القرن الثالث وما بعده قد تأثروا إلى حد كبير بهذا التيار وتمثلوه في سلوكهم وعبوراً عنه في المأثور عنهم.

ولقد عرف ذو النون بمذهبه الخاص في المعرفة الذي هو أقرب إلى العرفان والغنوصية منه إلى المعرفة العقلية. فلقد سأل مريدوه: كيف عرفت ربك؟ قال: عرفت ربى برى، فلولا ربى ما عرفت ربى. وأعرف الناس بالله أشدهم تحيزاً فيه.

وأقوال ذى النون في المحبة والمعرفة تعبر عن مذهب مستقل في الفناء والاتحاد. وكما أشرنا من قبل فلم يكن القول بهذه المذاهب خاصاً بمتصوف معين، بل كان السمة الغالبة على تراث متصوفة القرن الثالث وما بعده.

(١) حلية الأولياء لأبي نعيم ٢٥٣/٩ . وانظر الصلة بين التصوف والتشيع ص ٣٦٣.

(٢) الحلية ٢٤٧/٩.

(٣) تذكرة الأولياء ١١٢/١ عن الصلة بين التصوف والتشيع ص ٣٦٥.

أبو القاسم الجنيد (ت ٣٩٧هـ) :

هو من الشخصيات البارزة في تاريخ التصوف، إذ يعتمد على آرائه وأقواله كثير من الصوفية، وخاصة في التوحيد، والمعرفة، والمحبة. وهو من القائلين بالفناء. ولكن فناؤه يختلف عن النمط الذي نجده لدى البسطامي والحلاج. ذلك أن الجنيد لا يذهب إلى نوع من الحلول أو الاتحاد في قوله بالفناء، وإنما يحتفظ بالصحو ويرفض الشطح ويؤثر البقاء على الفناء، وقوله بالفناء يعوج إلى مذهبه الخاص في التوحيد. توحيد إرادة العبد مع إرادة الله.

وكان يجمع بين الحقيقة والشرعية في مذهبه، ولا يرى فصلاً بينهما، بل إن الحقيقة عنده يجب أن تستمد نورها من نور الشرع.

ويرى ابن تيمية أن الجنيد من المتصوفة المعتدلين في القول بالفناء، ولذلك كان يحتج كثيراً بأقواله في الفناء على أولئك الذين ذهبوا إلى نوع من الحلول أو الاتحاد في فنائهم.

ويركز الجنيد في مذهبه على دقائق التوحيد وأسراره. وكلهم ينقل عنه عبارته الشهيرة "أن التوحيد أفراد القلبي عن الحديث" وهذا التعريف يرسم لنا معالم مذهب الجنيد. فليس توحيده حلولاً، ولا اتحاداً، ولكنه تمييز واضح بين الخالق والمخلوق.

ونص الجنيد في كثير من أقواله على أن الخالق مابين خلقه، على عليهم غير حال في شيء من مخلوقاته، وكان مذهبه في ذلك يمثل تصوف الفقهاء في عصره، لأنه يعتمد في منهجه - كما يرى ذلك كثيرون - على الكتاب والسنة. وكان يقول لمريديه: من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر، لأن علمنا هذا (يشير إلى التصوف) مقيد بالكتاب والسنة. وكان يقول: كل الطرق مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول واتبع سنته، ولزم طريقته، فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه^(١) والفناء الذي يقول به الجنيد هو نهاية التوحيد الحقيقي، عندما يحس العبد بفناء إرادته عند رؤية إرادة الله، فيكون العبد شبحاً بين يدي الله تجرى عليه تصاريق أقداره

(١) طبقات الصوفية ١٥٦، ١٥٩. وانظر محاضرات في التصوف ص ٨١.

ومشيئته وتدبيره، وهذا يؤدي بالطبع إلى ذهاب حسه عن محسوسه، وهذا النوع قد عرفه الصوفية فيما بعد بأنه الفناء عن السوى. أو الفناء عن الأغيار.

وهذا النوع من الفناء وإن كان محموداً عند كثير من الدارسين إلا أنه يدل على أن صاحبه لم ير في فئاته إلا إرادة الله الكونية، وقضائه الكونية، ومشيئته الكونية، أما إرادته الدينية وقضاؤه الديني ومشيئته الدينية، فقد غابت عنه حال فئاته، ومعلوم أننا لم نطالب بالوقوف على حقائق هذه الصفات الكونية، ولا العمل بمقتضاها، ولا العلم بها، لأنها أمر غيبي قد استأثر الله بعلمه، وحجبه عن أصفائه ورسله. وقد طلب الشرع منا أن نؤمن بها فقط، دون العمل بمقتضاها أما الإرادة الدينية والقضاء الديني، فإن الله تعالى قد تعبدنا بهما، والعمل بمقتضاها، ويجب علينا العلم بهما، ولذلك فإن الرسل لم يأمرنا بالقضاء الكوني، وإنما أمرنا بتنفيذ ما قضاه الله ديناً وبما أراده شرعاً. وهذا قد جاءت به الأوامر والنواهي التشريعية وفصلته السنة النبوية.

أما الفناء عن إرادة الشخص عند رؤية إرادة الله فهذا قد أدى بأصحابه إلى محاذير كثيرة؛ فقال بعضهم بإسقاط التكليف، وفسر بعضهم قصة أكل آدم من الشجرة في ضوء هذه الرؤية للإرادة الكونية فقط. وكذلك عصيان إبليس حين امتنع من السجود لآدم أن آدم لم يعص الله حين أكل من الشجرة، وأن إبليس لم يعص الله حين امتنع عن السجود لآدم، وحجتهم في ذلك أن آدم وإبليس قد رأى كل منهما إرادة الله الكونية وقضائه الكوني فنفذه، وعلى هذا التفسير الخاطيء فإن كل عاص ومذنب لم يخرج عن إرادة الله منه. ومعلوم أن هذه دعوى باطلة لا أساس لها. بل كانت هي حجة المشركين في شركهم حين قالوا: لو شاء ما أشركنا ولا آباءنا ولا حرماناً من دونه من شيء؟ وقد بلغ هذا التعبير الخاطيء حداً بعيد لدى ابن عربي في الفتوحات وفصوص الحكم^(١).

أما النموذج الثاني الذي تكلم عن الفناء بشكل لا يؤدي بصاحبه إلى حلول أو اتحاد فهو سهل بن عبد الله التستري (٨١٦-٨٩٦م) لقد تكلم عن الفناء من منطلق المحبة، وليس من منطلق التوحيد، كما هو الشأن عند الجنيد، وكانت العبارة الأثيرية عنده في التعبير عن مذهبه في المحبة كلمة "المسارة" بمعنى المسامرة التي تجرى بين المحبين سراً

(١) راجع التراث الصوفي أ. د. محمد كمال جعفر ص ١٨٣.

ويعتقضى هذه المسامرة بين المحبين، فإن الله تعالى يخص كل نفس بما كتبه لها في علمه أزلاً، والنفوس بدورها تعلم عن خضوعها المطلق واستسلامها التام لما أَرادَه الله منها، وهذا الخضوع والاستسلام لم يكن من منطلق الخوف من البطش، وإنما من منطلق الحب والرجاء في الظفر بالمحبوب، ويأخذ الحب في مذهب سهل التستري شكلاً مغايراً لما نجدُه عند كثير من المحبين قبله، فهو ليس انفعالاً نفسياً تغذيه حرارة العاطفة، وإنما هو التزام بأوامر الحب ونواهيه، قولاً وعملاً، فيكون سلوكاً ترجمة لرغائب محبوبه وتنفيذاً لأوامره. ولذلك فقد عرف سهل الحجة بأنها: "موافقة القلب لله. والثبات على ذلك، واتباع نبيه، ودوام الذكر، وحلاوة المناجاة مع الله"^(١) فخضوع القلب وانقياد الجوارح لأوامر الشرع ونواهيه هي أسمى مراتب المحبة عند سهل.

ويختلط في أقوال سهل الحجة بالمعرفة، لأنه يرى ضرورة التلازم بينهما، لأن المحبة تابعة للمعرفة، والمعرفة شرط في المحبة، والمرء لا يجب إلا بعد أن يعرف. ولا يرى التستري ضرورة إلى القول بانقطاع المرء عن عالمه، وانشغاله بالمحبة. عن كسب عيشه، والأخذ بأسباب الحياة، بل يرى أن المرء ما دام محباً لربه منفذاً لأوامر الله، فإنه يجب أن يتمثل مكارم الأخلاق التي هي موضع حب الله وحب رسوله، فينظر إلى الناس بعين الرحمة والمحبة، بل كان يتمنى لو يفتدى الخلق جميعاً من عذاب الله رحمة بهم وإحساناً إليهم.

ومن علامات الحب عند التستري أن لا يغفل لسانه عن ذكر حبيبه شاكراً لأنعمه، شغوفاً به، شاعراً بمعيته، مشتغلاً بتحصيل أوامره. ومذهب التستري في المحبة ذو صلة قوية بموقفه من آية الميثاق "وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم، قالوا بلى.. إلخ الآية. وكذلك حديثه عن المعرفة ومذهبه في التوحيد يعتمد على فهمه الخاص لآية الميثاق. وما دام الإنسان قد استمد من ربه كل شيء فلا يحق للعبد أن يقطع صلة المحبة بينه وبين المنعم عليه، فلا يحس بانفصال أو بينونه بينه وبين خالقه، ولذلك فقد رأى سهل وجوب الاستشعار بالربوبية والاستغراق فيها، وكان هو في نفسه دليلاً على ذلك، فمما ذكر عنه وهو في

(١) اللمع للسراج ٥٨.

الطريق إلى مكة أن طلب منه بعض الناس قوتاً فلم يزد على أن ردد لفظ الجلالة "الله"
وقال: إن الأجساد لا تقوم إلا بالله.

ودخل عليه رجل وسأله عن القوت. فقال: الذكر الدائم، فقال له الرجل: لم
أسألك عن هذا. إني سألتك عن قوام النفس. فقال: يا رجل لا تقوم الأشياء إلا بالله.
فقال له الرجل: سألتك عما لا بد منه، فقال سهل: يا فتى لا بد لكل شيء من الله..^(١).

والحب عند سهل عطاء ووهب، وليس عملاً ولا كسباً، هو فيض من الله دون
انتظار أو سؤال من العبد، وهذه المعية التي يستشعرها التستري أعطائها أهمية قصوى في
ضرورة ذكر المحبوب على لسان المحب وقلبه، وباستغراق المحب في ذكر محبوبه ينصرف
الذاكر عن كل لفظ يردده اللسان إلى حضور قلبي ينسى الذاكر فيه نفسه، ويأتس
بحضوره مع ربه. فيفنى عن نفسه ببقائه مع ربه، ويرى التستري أن الذين يذكرون الله
بحضورهم وبقائهم مع الله، أعظم شأنًا وأعلى منزلة من أولئك الذين يقتصرون في
ذكرهم على المراسم الشكلية، والعبارات اللفظية، وذلك راجع عنده إلى أن حياة الروح،
بالذكر وحياة الذكر بالذاكر، وحياة الذاكر بالمذكور^(٢). وهنا يتضح لنا أن الفناء عند
التستري نتيجة لاستغراق الذاكر في ذكر محبوبه، والذاكر عنده يصل إلى حالة يستوى
عنده فيها الأضداد، فلا خير ولا شر، ولا قرب ولا بعد..

ويرى أستاذنا الدكتور - محمد كمال جعفر، في دراساته المتعددة عن التصوف
أن سهلاً ليس ممن يقولون بالفناء المطلق، وإنما هو نوع من الاتصال الدائم بالله، نتيجة
الشعور الدائم بمعيته، دون خلط بين الرب والعبد، هي غيبة للشعور عن الذكر نتيجة
امتلاء القلب بالمذكور. وهذه الغيبة مؤقتة ولا بد أن يعقبها حضور أو بقاء^(٣) فالفناء عنده
مؤقت لا يدون، ولا بد أن يعقبه صحو وحضور.

الفناء والخلول والاتحاد:

لقد غالى أصحاب الفناء في مذهبهم، ونتج عن هذا الغلو في التعبير عنه مذاهب
منحرفة، لا علاقة لها بالإسلام أصلاً، ولا تمت إليه بسبب، وإنما هي آثار أجنبية دخيلة

(١) الخلية ٢٠٨/١٠؛ قوت القلوب ١٩/٢، التراث الصوفي ص ١٨٨.

(٢) تفسير التستري ص ١٠٠، عن التراث الصوفي ص ١٩٦.

(٣) نفس المرجع.

على مسيرة الحياة الروحية في الإسلام، سواء وفدت إليها من ثقافة فارسية كما يقول بعض الباحثين، أو من أصل غنوصي مسيحي كما يرى البعض الآخر، أو من ثقافة هندية^(١) ولا شأن لنا الآن بمناقشة هذا الأصل الذي وفد منه هذا الأثر، ولكن الذي نبه إليه هو خطورة هذا المذهب (الحلول والاتحاد) على عقيدة المسلم، ومخادعة القائلين به لكثير من المسلمين (الحلول والاتحاد) على عقيدة المسلم، ومخادعة القائلين به لكثير من المسلمين في بلاد شتى. وكثير من الصوفية المعتدلين في مذاهبهم قد أعلنوا براءتهم من الحلوليين والاتحاديين، فلهجويري في كتابه (كشف المحجوب) يذكرهم بالضلال واللغة فيقول: وأما الحلولية لعنهم الله بقوله تعالى : ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾^(٢)، وكذلك الطوسي قد حذر من القول بالفناء وقال إن نهايته إما حلول وإما اتحاد وكلاهما محذور شرعاً وعقلاً. ومهما يكن من أمر فإن التيار الثاني من القائلين بالفناء وهم أصحاب الحلول والاتحاد يعبر عنهم أبو يزيد البسطامي والحلاج وابن الفارض، وهناك غيرهم قد نحواهم وإن لم يشعر هو بحقيقة حاله، والمأثور عن هؤلاء الثلاثة يشعر قارئه بغربة شديدة بين ما يروى عنهم في حال سكرهم وأصول الإسلام، وما استقر عليه سلف الأمة من مباينة الخالق لمخلوقه، وتزييه عن أن يحل في أحد من خلقه أو يحل فيه شيء من خلقه.

وقد أورد فريد الدين العطار في تذكرة الأولياء مجموعة من الأقوال تدل على مذهبه في الاتحاد، وما ذكره عنه :

"خرجت يوماً إلى البادية وكان "الحب" قد أمطر وابتلت الأرض، فكانت قدمي تغوص في "الحب" كما تغوص قدم الإنسان في الطين^(٣) ١. كان يتكلم يوماً عن الحق فامتص شفتيه وقال: أنا الشارب والشراب والساقى:

ولقد ولد أبو يزيد (طيفور بن عيسى بن آدم بن سروشان) في بسطام. من أصل مجوسى، وأستأذه في التصوف كان من الأكراد، ولكثرة الأقوال التي نسبت إلى

(١) راجع المقدمة الممتازة التي كتبها د. أبو العلا عفيفي لنيكلسون في التصوف الإسلامي ص د، ش.

(٢) كشف المحجوب ص ٣٢٤، راجع : نشأة التصوف : قاسم غني ٥٥٤.

(٣) تذكرة الأولياء ١/١٥٨، نيكلسون ص ٢٢.

البسطامي فإن بعض الدارسين للتصوف قد شكك في الكثير منها مستدلاً على صحة مذهبه بما روى عنه في اللمع^(١) ورواه القشيري في الرسالة^(٢) من أقوال تدل على تمسكه بالكتاب والسنة، ولكن رغم دفاع السلمى والقشيري عنه فإن كلا منهما قد روى عنه أقوالاً كثيرة تدل على مذهبه في الاتحاد. وخاصة تلك العبارة التي تكررت في كل كتب التصوف منسوبة إليه وهي "أنا الحق".

ونيكلسون يعتبره أول من أدخل في التصوف فكرة وحدة الوجود التي كانت شائعة في عهده في أنحاء فارس حتى زمن الساسانيين ولكن الآثار التي يرويها عنه تدل على مذهب في الاتحاد وليس في وحدة الوجود، فمن ذلك قوله :

للمخلق أحوال ولا حال للعارف، لأنه محبت، رسومه، وفيت هويته بهوية غيره، وغيت آثاره بآثار غيره.

.. خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح مني في يامن أنت أنا فقد تحققت بمقام الفناء في الله.

منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتي فصرت اليوم مرآة نفسي. لأنني لست الآن من كنته، وفي قولي أنا والحق إنكار لتوحيد الحق. لأنني عدم محض، فالحق تعالى مرآة نفسه. إلى غير ذلك من الأقوال التي يخلج المرء عن تسطيرها للقارئ. وهذه الأقوال في مجملتها لا تصدر من مسلم واع بماذا يقول، ونيكلسون من جانبه يستدل بها على أن البسطامي يقول بوحدة الوجود غير أن هذه الآثار تدل على مذهبه في الاتحاد وليس في وحدة الوجود، وقد أشار إلى هذا الدكتور أبو الوفا التفتازاني في دراسة عن التصوف مبيناً أن وحدة الوجود لم تعرف في تراث أبي يزيد. ولعل نيكلسون قد تنبه إلى ما وقع فيه من خطأ في نسبة القول بوحدة الوجود إلى البسطامي، فرجع عنه في موضع آخر من كتابه^(٣)، وهو يفند دعاوى فون كريمر فاعترف بأن وحدة الوجود قد ظهر القول به بعد

(١) الطبقات : ٩٦.

(٢) الرسالة ١٣-١٤. محاضرات في التصوف د. التفتازاني ص ٨٧.

(٣) راجع ص ٨٧-٩٠.

الحلاج بزمان طويل. وكان أكبر وضاع له هو محي الدين بن عربي واعتبر من الخطأ أن ينسب إلى البسطامي القول بوحدة الوجود^(١).

وإذا كان المعروف عن البسطامي القول بالفناء من منطلق المحبة، فإنه قد تردد عنه ما يدل على أنه كان يقول بالفناء من منطلق الإرادة أيضاً، بمعنى أن تفنى إرادته عند رؤيته لإرادة الله، فقد روى عنه قوله: أريد ألا أريد إلا ما أريد. ويشرح ابن عطاء الله السكندري ذلك بقوله: "... لأن الله تعالى قد اختار له وللعباد أجمع عدم الإرادة معه فهو لا يختار شيئاً معه ولا يريده. فهو في إرادته موافق لإرادة الله"^(٢). وكثيراً ما يستخدم البسطامي عبارات تدل على مذهبه في الاتحاد، فلقد تردد في ترائه كلمات مثل: المحو، محو الرسوم، بقاء الهوية، غيبة الآثار، يامن أنت أنا، إن الحق مرآة نفسي لأنه هو الذي يتكلم بلساني، أما أنا فقد فنيته. كذلك قول: سبحانه ما أعظم أني، العاشق والعشق والمعشوق واحد، إلخ. ولا يغفر لقائل هذه العبارات أنه كان في حالة سكر أو فناء أو غيبة. وهل نوافق الطوسي على شطح الصوفي وغيبته عن وعيه ونجعل ذلك عذراً له في التصريح بهذه المقالات.. وإذا كان غائباً حقاً عن نفسه فكيف نفسر إصراره على النطق بكلمات تؤكد كلها معنى مقصوداً لصاحبه. هذا المعنى يؤكد البسطامي في كثير مما يروى عنه في حال شطحه، وكأن هناك هدفاً أو غاية يريد إظهارها للغير، هي ما صرح به في قوله: إن الكل واحد في عالم التوحيد، والحق أن ذلك يناقض حقيقة التوحيد الذي جاءت به الأنبياء.

الحلاج:

والشخصية الثانية التي أسهمت في تطور القول بالحلول هو الحسين بن منصور الحلاج (ت ٣٠٩هـ) وكان صانعاً فقيراً يكسب قوت يومه من عمل يده في حليج الصوف، ولذلك نسب إلى حرفته فليل الحلاج. وسميت فرقته بالحلاجية، وأجمع كل من ترجعوا له أن له أقوالاً مرذولة، وأنه كان يقول بالحلول جهاراً أمام تلامذته ومريديه،

(١) ص ١٣١ راجع نيكلسون ص ١٣٥.

(٢) شرح حكم ابن عطاء السكندري ١٢٠/١ عن محاضرات في التصوف د. أبو الوفا التفتازاني ص ٨٨.

ولقد نسب إليه فون كريمر القول بوحدة الوجود^(١) ومعروف أن وحدة الوجود إنما شاعت بعد الحلاج واشتهر بها ابن عربي والأقوال المروية عن الحلاج في مذهبه في الحلول لها مصادر متعددة، وكلها غريبة على الفكر الإسلامى الصحيح، فمن ناحية هو ينتمى إلى أصل مجوسى فارسى. وكان من أثر ذلك أنه اشتغل بالتأليف في علم الحروف والظلمسات والكيمياء^(٢) وكان على صلة وثيقة بغلاة الشيعة والقرامطة، وهذا يظهر واضحاً في تراثه، فقد صرح بذلك قائلاً "أنا ما تمذهبت بمذهب أحد من الأئمة جملة، وإنما أخذت من كل مذهب أصعبه وأشدّه، وأنا الآن على ذلك"^(٣). وقد ذكر ابن زنجي أنه وجد في أوراق الحلاج وثائق تثبت صلته بالإسماعيلية، من بينها وثائق كتبها لأصحابه الذين أوفدهم إلى النواحي المختلفة يوصيهم فيها كيف يدعون الناس، وبماذا يأمرهم، وكيف ينتقل بهم الداعية من حال إلى حال، ومن مرتبة إلى مرتبة، حتى يبلغوا الغاية القصوى، وأن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وأفهامهم؛ وعلى حسب استجابتهم وانقيادهم^(٤) وهذا يشبه تماماً ما كان يوصى به ميمون القداح دعاته في الأمصار، وحملة المذهب الباطنى، ومن يراجع كتاب الفرق بين الفرق للبغداد وما كتبه عن الباطنية يجد الشبه واضحاً والعلاقة قوية بين المنهجين في الدعوة.. وكانت صلة الحلاج بالقرامطة والإسماعيلية سبباً في قتله سنة ٣٠٩ هـ. وكان من بين التهم التى وجهت إليه أنه أنكر الحج إلى مكة بعينها، وكان يدعو إلى الحج القائم على النية الخالصة، والإرادة الصادقة وتوجه القلب فقط، وبالع في تطرفه هذا فقال بديل عن الحج، إذ يمكن للمسلم أن يتم الحج في بيت دون عناء السفر إلى مكة. وقال التنوخى أن ذلك شيء معروف عن الحلاجية، وما يقول الحلاج عن الحج قد نفذه القرامطة فيما بعد، إذ قالوا بإبطال الشريعة بالكلية، وقاموا بنقل الحجر الأسود من الكعبة إلى الإحساء، ليبطلوا فريضة الحج إلى مكة، وقد عبر شاعرهم عن هذا المذهب بقوله :

(١) انظر نيكلسون ص ١٢١.

(٢) الفهرست ص ٢٦٩.

(٣) أخبار الحلاج ص ١٥.

(٤) أربعة نصوص للحلاج ص ٧٠، وراجع الصلة بين التشيع والتصوف د. كامل الشيبى ص ٣٦٨.

تولى نبي بنى هاشم	وهذا نبي بنى يعرب
فقد حط عنا فروض الصلاة	وحط الصيام ولم يتعب
إذا الناس صلوا فلا تنهضى	وإن صوموا فكلى وأشربى ^(١)

ولقد اهتم الإسماعيلية بشخصية الحلاج فجعلوا منه ولياً رفعوه إلى مقام الإمام الإسماعيلي، الذى كشف عنه الحجاب وسقطت عنه التكليف، وكان الحلاج نفسه داعية للمذهب الفاطمي وقيام دولة العبيدين في مصر. يقول التنوخي: إن الحلاج أرسل دعائه يقول لهم: أن الأوان للدولة الغراء الفاطمية الزهراء المحفوفة بأهل الأرض والسماء.. وأذن للفتنة الطاهرة في الخروج إلى خراسان، ليكشف الحق قناعه، ويسط العدل باعه^(٢). ويذكر البغداد في تاريخه أن الإسماعيليين كانوا يكتبون الحلاج ويسمونهم عبدالله الزاهد^(٣) وذكر ابن العماد الحنبلي أن الحلاج دخل بغداد على جمل، وعلق مصلوباً ونودى عليه: هذا أحد القرامطة فاعرفوه. وذكر النديم أن الحلاج كان يظهر مذهب الشيعة للحكام والملوك، ويظهر مذهب الصوفية للعوام، وعلى أية حالة فإن الأصول التي استقى منها الحلاج مذهبه أصول مشبوهة، وأقواله في ذلك غريبة على العقل المسلم في معناها وفي مغزاها. والمعروف أخبار الحلاج وآثاره قد ضمنها كتابه "الطواسين" الذي عني بنشره وتحقيقه "ماسينيون" وكتاب أخبار الحلاج لكراس، وكثير مما ذكره فريد الدين العطار في تذكرة الأولياء والقيصري في الرسالة قد ضمنهما الحلاج في كتابه سابق الذكر، مما يدل على أن هذه الآثار في جملتها تعبر عن مذهبه في الحلول تعبيراً صحيحاً، ولا مجال للشك في أنه قال بذلك المذهب ودان به، وإن كان هناك مجال للشك في نسبة بعض الأقوال إليه. ولقد شرح مذهبه في "الطواسين" بأسلوب رمزي لا يفهمه كثير من الناس، وكانت التعمية والألغاز منهجاً عبر به عن مراده، ولا يكاد يصل القارئ إلى مطلوبه إلا بعد نصب وجهه عقلي.

(١) راجع أخبار القرامطة للحمادى ص ٢٥، ابن تيمية وقضية التأويل للمؤلف ص ٣٠.

(٢) راجع بغداد ١١٢/٨.

(٣) شذرات الذهب لابن العماد ٢٥٣/٢.

وكثيراً ما يتردد في تراثه لفظ اللاهوت والناسوت، وحلول الأول في الثاني، مما يدل على تأثره بالمسيحية في نظريته في الحلول، ونجد تأثره بالفكر الإسماعيلي وإخوان الصفاء واضحاً في نظريته في الخلق والولاية. وكذلك فإن رأيه في العرفان أو المعرفة يظهر فيه أثر الفكر الغنوصي والأفلاطونية المحدثة إلى حد كبير، وسوف يتضح ذلك من النص التالي: يقول الحلاج شارحاً نظريته في الخلق: تجلّى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق، وقبل أن يعلم الخلق، وجرى في حضرة أحاديته مع نفسه لا كلام فيه ولا حروف وشاهد سبحات ذاته في ذاته وفي الأزل، حيث كان الحق ولا شيء معه، نظر إلى ذاته فأحبها، وأثنى على نفسه، فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته في صورة المحبة المزهة عن كل وصفا وكل حد، وكانت هذه المحبة علة الوجود، والسبب في الكثرة الوجودية، ثم شاء الحق أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية بشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه، وهى آدم الذى جعله الله صورته أبد الدهر، ولما خلق الله آدم على هذا النحو عظمه وبجده واختاره لنفسه، وكان من حيث ظهور الحق لصورته فيه وبه هو هو^(١).

سبحان من أظهر ناسوته	سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً	في صورة الأكل الشارب
حتى لقد عاينه خلقه	كلحظة الحاجب بالحاجب ^(٢)

وقال :

مزجت روحي في روحي كما	تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شيء مسني	فإذا أنت أنا في كل حال

أنا من أهوى ومن أهوى أنا	نحن روحان حللنا بدننا
فإذا أبصرتني أبصرته	وإذا أبصرتته أبصرتنا

(١) الطواسين راجع من ص ١٢٥-١٢٩.

(٢) نفس المرجع ص ١٣٠، وانظر نيكلسون ص ١٣٣.

ومن الغريب حقاً أن الحلاج كان يقول بقدوم النور الحمدي والحقيقة الحمديّة، ومع ذلك فإنه يجد في عيسى المثل الكامل والولاية الحقيقية، وليس في محمد صلى الله عليه وسلم، وذلك لأن عيسى قد حل فيه روح الله بخلاف محمد، ففي عيسى حسب رأى الحلاج روح قدّم لا يلحقه الفناء، وروح محدث يفنى، ومن هنا كان الحلاج يقول بأن عيسى هو خليفة الله وشاهد على وجوده، وهو مظهر التجلي الإلهي الذي كان فيه وجوده. ونحن من جانبنا لا نملك إلا العجب من صدور هذا التفسير من مسلم، مهما كان حاله قريباً أو بعداً من الله، فهذا لم يصدر من نبي سابق ولا من ولى لاحق، وذلك هو ما تردده النصارى حول حقيقة المسيح، وأنه يجمع بين طبيعتين، طبيعة لاهوتية حلت في طبيعة ناسوتية.

ومن جهة ثانية نرى الحلاج يدافع عن إبليس وفرعون في عصيانهما الأمر الإلهي، ويرى فيهما مثالاً للفتوة الحقّة. بل لقد صرح بأن أستاذه هو إبليس وفرعون، فإبليس لما عصى الأمر الإلهي بالسجود لآدم إنما عصى الأمر لأنه أبى أن يسجد إلا لله، ولما قال الله لإبليس لأعذبك عذاب الأبدية. قال له إبليس : أو لست تراني في تعذيبك إياي. قال: بلى. فرؤيتك إياي تحملني على عدم رؤية العذاب، فهو ينسى عذابه لحلول الحق فيه، وكان إبليس في نظر الحلاج مجيباً لله لا عاصياً له، لأن إبليس قد رأى في جحوده للأمر تقديساً للأمر^(١).

يقول الحلاج : إن لم تعرفوا الله فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك الآثر، وأنا الحق لأنني ما زلت أبداً بالحق حقاً، فصاحبي وأستاذي إبليس وفرعون، وإبليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه، وفرعون أغرق في أليم وما رجع عن دعواه، وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي^(٢).

ولقد جمع العلماء أخبار الحلاج في كتب كثيرة ذكروا فيها أقواله ووصفوا أحواله بعضهم بالمشاهدة لأنه كان معاصراً له، وبعضهم نقلاً عن معاصره، والبغدادى في تاريخه

(١) الطواسين ص ١٢.

(٢) الطواسين ٥١-٥٢.

ينقل عمن شهد الحلاج وعاصره مثل إسماعيل بن علي الخطي، أبو بكر الخطيب^(١) وأبو يوسف القزويني الذي صنف في أخبار الحلاج ونقل عنه البغدادي وكان معاصراً للحلاج، وكذلك ابن الجوزي ألف كتابه "رفع اللجاج في أخبار الحلاج" وتكلم عنه بإفاضة في المنتظم^(٢).

ويروى المؤرخون في سبب قتله أنه جرى به إلى بغداد على جمل ينادي عليه: هذا داعي القرامطة. فأقام في الحبس مدة حتى تكشف للعلماء من أقواله وأحواله ما يوجب الحكم بتكفيره وزندقته واعتراف الحلاج أمامهم بما تواردت الأخبار به. مثل قوله: ما فاتني الحج فإنه يبني في داره بيتاً ويطوف به، كما يتطوف بالبيت ويتصدق على ثلاثين يتيماً بصدقة. فسألوه عن ذلك فاعترف بأنه قاتله. فقالوا له: من أين جئت بذلك. قال: وجدته في كتاب الصلاة للحسن البصري. فقال له القاضي: وتكذب يا زنديق. أنا قرأت هذا الكتاب وليس فيه هذا. فطلب منهم الوزير أن يشهدوا بما سمعوه ويفتوا بما يجب عليه. فاتفقوا على وجوب قتله^(٣).

وكان الشيخ أبو علي يعقوب النهرجوري قد زوجه بابنته لما سمعه عنه من حسن سيرته وصلاح حاله في بداية أمره، ولما تبين لما سمعه عنه من حسن سيرته وصلاح حاله في بداية أمره، ولما تبين له حقيقة أمره وما هو عليه من الشعوذة والزندقة نزع زوجته منه حتى لا تكون تحت سلطان كافر^(٤).

وكان عمر بن عثمان يذكر عنه أنه كان يدعى أن يصنف مثل القرآن. وكان يتقرب إلى كل قوم بما يحبهم إليه، ويجلب تعظيمهم له، فيظهر عند أهل السنة أنه سني، وعند الشيعة أنه شيعي، ويلبس لباس الزهاد تارة ولباس الجنود تارة.

(١) راجع تاريخ بغداد ٨/ ١١٢-١٤١.

(٢) راجع المنتظم ٦/ ١٦٠-١٦١.

(٣) راجع في سبب قتله المنتظم ٦/ ١٦٢، الكامل لابن الأثير ٨/ ٤٠ تاريخ بغداد ٨/ ١٣٨-١٣٩، البداية والنهاية ١١/ ١٤١، روضات الجنات ٢٣٥ الطبقات الكبرى للشعراني ١٤/ ١٥-١٥.

(٤) العبر للذهبي ٢/ ١٤٠، البداية والنهاية ١١/ ١٢٥، تاريخ بغداد ٨/ ١٢١.

وكان من مخاريقه وشعوذته أنه يبعث بعض أصحابه إلى مكان بعيد خرب يضعون فيه الفاكهة ثم يجيء بأصحابه إلى قريب من ذلك المكان ويقول لهم: ما تشتهون من هذه البرية؟ فيقول أحدهم. أشتهى فاكهة. فيقول لهم امكثوا. ثم يذهب إلى ذلك المكان ويأتى بالفاكهة التي وضعها في البرية. فيظن الحاضرون أن هذه كرامة له^(١) حيث يحضر الفاكهة في غير أوقاتها.

ولقد روى عنه الكثير من الأخبار المتفرقة في كتب الصوفية وهي على كثرتها تؤكد لنا ما سبق أن أشرنا إليه، وهو غربة هذه الأفكار على الإسلام ومناقضتها لأصوله وأحكامه.

وأرى من المفيد ألا نترك حديثنا عن الحلاج دون أن نبه إلى قضية هامة كان لها أثرها فيما بعد، وهي القول بحقيقة النور المحمدي وقدمه، وقد مهد الحلاج بكلامه عن النور والحقيقة المحمدية السبيل لفلاسفة المتصوفة من بعده أمثال ابن عربي وغيره، فتكلموا عن القطب، وتكلم الجيلي عن الإنسان الكامل، ويرى الحلاج أن الحقيقة المحمدية أزلية كانت قبل فوات الأكوان، حيث تعلم محمد ما لم يكن يعلم من أمور الغيب عن طريق التعليم الإلهي، ومن هذا النور المحمدي يستمد الأنبياء جميعاً من قبل محمد ومن بعده "فأنواره النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس من الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم.. العلوم كلها قطرة من بحره. الحكم كلها غرفة من نهره، والأزمان كلها ساسة من دهره"^(٢).

وقد ترتب على رأى الحلاج في القول بقدم النور المحمدي. أن صرح بالقول بوحدة الأديان لأن أصلها الآن أصبح واحداً في رأيه، وقد صرح الحلاج بذلك في حوار بينه وبين عبدالله بن طاهر الأزدي حين قال له: يا بني الأديان كلها لله عز وجل، شغل بكل دين طائفة لا اختياراً منهم، بل اختياراً عليهم، فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية، والقدرية مجوس هذه الأمة،

(١) راجع لسان الميزان لابن حجر ٣١٤/٢، المنتظم ١٦١/٦.

(٢) راجع الطواسين ٩-١١، وانظر محاضرات في التصوف د. التفنازي ص ١٠٤.

وأعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسمى تمايزة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف^(١).

ومذهب الحلاج في الحلول قد سرى منه إلى متصوفة كثيرين فاعتنقوه مذهباً وتغنوا به شعراً، ولا شك أن ابن عربي قد تطور على يديه هذا المذهب تطوراً خطيراً، وكذلك القول بوحدة الوجود، ومن يقرأ تأثية ابن الفارض وما تضمنته من أفكار حول القول بالاتحاد يجد الخط موصولاً والطريق مشتركاً بين كل من البسطامي والحلاج وابن الفارض وابن عربي، واختلاف لغة كل منهم في التعبير عن مذهبه لا يعنى اختلافهم في القول بهذه المذاهب الغريبة عن الفكر الإسلامي، فبعضهم عبر عنها رمزاً وألغازاً، وبعضهم عبر عنها شعراً.

يقول ابن الفارض معبراً عن حاله في مذهبه في قصيدته التأثية التي أسماها "نظم السلوك".

حقيقته بالجمع في كل سجدة	كلانا مصل واحد ساجد إلى
صلاتي لغيري في أدا كل ركعة ^(٢)	وما كان لي صلى سوى ولم يكن

وفيها :

وطوع مرادى كل نفس مريدة	فلاحى إلا من حياتى حياته
ولا ناظر إلا بناظر مقلتي	ولا قائل إلا بلفظى محدث
ولا باطش إلا بأزلى وشدتى	ولا منصت إلا بسمعى سامع
سميع سوائى من جميع الخليقة ^(٣)	ولا ناطق غيرى ولا ناظر ولا

فهذه النصوص في جملتها - مهما قيل في الاعتذار عنها - تصور حال قائلها ومذهبه الحلولى، وهم يرون الحلول أو الاتحاد غاية الطريق ونهايته عندهم حيث تتحرر الأنفس تدريجياً من كل معانى البشرية لتتحد بصفات الربانية، وذلك يختلف عن النرفانا

(١) نفس المرجع ص ١٢.

(٢) التأثية أبيان رقم ١٥٣، ١٥٤.

(٣) التأثية أبيات رقم ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢.

الهندية حيث تعنى الترفانا زوال الشخصية لا غير، أما الفناء الصوفي فهو تلاشى الصوفي عن وجوده الحسى ليستغرق في الوجود الإلهي^(١) وهم قد أमतوا أنفسهم من حيث هم أفراد، فلا يدرون ما الشريعة، وما طقوسها. وما شعائرها، وهذه الرحلة التي ينفذ خلالها الصوفي من عالمه الحسى إلى عالم آخر يتخلص خلالها من معاني الكثرة والتعدد لينفذ إلى معاني الوحدة والتفرد على أمل العودة وهو في حال الاتحاد إلى عالمه الظاهري المحسوس، ويظهر في كثرته معنى التفرد وفي تعدده معنى التوحد وفي هذه العودة إلى عالم الظاهر يتحقق له أمران:

الأول : أنه يجعل الشريعة رداء الظاهر والحقيقة رداء الباطن.

الثاني : أنه بتلك العودة كان مثلاً للرجل الكامل.

ويصف عفيف الدين التلمساني في شرحه على مواقف النفري هذه الرحلة فيقول بأن هناك مراحل أربعة يقطعها الصوفي أثناء رحلته إلى الفناء.

الأولى : تبدأ بالمعرفة وتنتهى بالفناء الكامل.

الثانية : تبدأ حيث يحل البقاء محل الفناء، ومن وصل إلى هذه الدرجة "رحل في الحق إلى الحق بالحق حتى يصير هو حقاً" ولا يزال يرحل حتى يصير قطباً. وهذه مرتبة الإنسان الكامل، ويصير بذلك مركز العالم الروحي، وجميع المراتب تدور حول مرتبته، وعنده يتلاشى معنى المكان فلا قرب ولا بعد، ويكون العلم والمعرفة أثماراً من محيطه يمد بها من يشاء وله أن يهدي من يشاء إلى سبيل ربه ولا يطلب على ذلك إذناً من أحد، وقبل أن يوصد باب النبوة كان نبياً، وفي أيامنا هذه فإنه يدعى شيخاً... وهو عون لمن يرجو معونته فقد جمع في نفسه جميع الأحوال الجلية للنوع البشري.

المرتبة الثالثة : فيها يتجه الإنسان الكامل (النبي - القطب - الشيخ - الغوث) بكل همته إلى خلق الله فيكشف عن نفسه لهؤلاء الذين فشلوا في التحرر من أوصافهم السرابية كل بحسب درجته فهو يبدو لصاحب الدين متديناً، وللمتأمل عارفاً، وللعارف الذي فنى عن ذاتيته واقفاً، ويبدو للواقف قطباً. فهو أفق كل مرتبة صوفية.

(١) الصوفية في الإسلام ص ١٣٩.

والمرتبة الرابعة : تنتهى عند فناء الإنسان بالموت الحسى، وقد أشار إليها الرسول وهو على فراش موته بقوله: اللهم فى الرفيق الأعلى. وهذا النص یربنا كيف يتدرج الصوفى فى مراحل الفناء نحو الوصول إلى الاتحاد بربه، فیصیر على حد تعبيرهم الإنسان الكامل الذى قد تمثلت فيه جميع الصفات الربانية، ويكون كالمرآة التى يكشف الله فيها عن نفسه لنفسه. وقد عبر عنها ابن عربى بقوله :

ببأى عين أراه إن تبدى حبيبى
فليس غير يراه بعينه لا بعينى

ومن واقع استقراءنا للنصوص الماثورة عن الحلوليين والاتحاديين فإننا نؤكد ما أشرنا إليه سابقاً أن بعضهم قال بالفناء من حيث رؤيته لإرادة الله الكونية وهى عامة وشاملة، فقال بفناء إرادته فى إرادة الله. ثم تطور القول بذلك إلى القول بالاتحاد. وكثير من الصوفية يصيدون فى موقفهم من الإرادة الإلهية عن هذا الرأى الجبرى، ولذلك فمعظمهم فى أفعال العباد جبرية ينفون إرادة العبد فى فعله.

والسبب الآخر قال بالفناء من واقع محبته لله. وتطور ذلك إلى نوع من الحلول الذى عبر عنه الحلاج أصدق تعبير كما سبق.

وهناك من قال بالفناء، لكنه لم يستغرق فى القول بالشطح الصوفى فلم يذهب إلى حلول أو اتحاد. كما هو شأن الجنيد الذى كان مذهبه فناء فى التوحيد وليس فناء فى المحبة، وكما كان الأمر عند سهل التستري.

مناقشة ونعقيب :

ومن المهم أن يعرف الدارس الأصول التاريخية لهذه المقالات والمذاهب من ناحيتين :

الأولى : من ناحية المصادر التاريخية لهذه المذاهب وأصولها.

والثانية : من ناحية الأصل التاريخى لأرباب هذه المقالات فى الإسلام، فإن ذلك قد يلقى الضوء أمام الدارس ليتبين له وجه الحق فيما يذهب إليه من آراء وما يدافع عنه من مذاهب، ولسنا بذلك نحاول أن نشكك فى إيمان أصحاب هذه الآراء فذلك أمر

موكول إلى الله. وندعو الله أن يشمل الجميع بعفوه ورحمته. ولكننا هنا نناقش أقوالاً ومذاهب بصرف النظر عن صدق صاحبها مع الله فإن ذلك ليس من خصوصيات البشر.

أما من ناحية الأصل التاريخي لأرباب هذه المذاهب في الإسلام فإن المصادر التاريخية تضع أماننا الحقائق الآتية :

١- أبو يزيد البسطامي كان من أهل بسطام وكان جده زرداشتي^(١) وأصله مجوسي. وهو من أوائل الذين تكلموا في الفناء والاتحاد. ويذكر نيكلسون هذه الفكرة على أنها كانت شائعة في أنحاء فارس حتى زمن الساسانيين^(٢).

٢- ذو النون المصري الإخيمى كان أصله قبطياً من أهل النوبة في صعيد مصر.. وكان على علم بالنقوش القبطية المرسومة على جدران "البرابي"، وأخذ صناعة السحر والطمسات عن أقباط مصر، وأول من وقف على الثقافة اليونانية، ومذهب الأفلاطونية المحدثة من المتصوفة. وخاصة ثيولوجيا أرسطو في الإلهيات^(٣).

٣- ومعروف الكرخی أصله صابئي، وكان أبوه من أهل واسط مندائياً صابئياً والمندائيون كانوا من بقايا الغنوصية القديمة.

٤- أما الحلّاج فقد سبق أن عرفنا صلته بالإسماعيلية والقرامطة وغلاة الشيعة، وأنه كان داعية إسماعيلياً^(٤) وهو أيضاً فارسي الأصل ولد في البيضاء بفارس في وسط مجوسى زرادشتي، وعقيدة الحلول التي قال بها كان قاسماً مشتركاً بينه وبين غلاة الشيعة السبائية الذين قالوا بحلول الله في علي بن أبي طالب وفي أبنائه من بعده.

ولقد حاول أبو حامد الغزالي أن يعتذر عن أصحاب الحلول والاتحاد بأن ذلك أمر لا حيلة لهم فيه، وأن ما يحكى عنهم في حال سكرهم لا ينبغي أن يكون حكماً

(١) نفحات الأنس ص ٦٣.

(٢) راجع نيكلسون ص ٢٤.

(٣) الفهرست ص ٤٤٧، أبو المحاسن ٥٩١/١.

(٤) راجع شذرات الذهب لابن العماد ٢/٢٥٣، تاريخ بغداد ٨/١١٢ وانظر طبقات السلمى: ٢٠٧؛ ابن خلكان ١٨٣/١ وما بعدها.

عليهم، ويشرح حالهم في الفناء بأنه نوع من التدرج في الحالة الشعورية للنفس فيقول :
 العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد
 الحق. لكن منهم من كانت له هذه الحالة عرفاناً علمياً، ومنهم من صار له ذلك ذوقاً
 وحالاً، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة. واستهوت فيها
 عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم
 أيضاً. فلما لم يبق عندهم إلا الله فكراً وسكراً، وقع عند سلطان عقولهم. فقال بعضهم :
 أنا الحق. وقال الآخر: سبحانه ما أعظم شأنى. وقال الآخر: ما فى الحبة إلا الله. وكلام
 العشاق فى حال السكر يطوى ولا يحكى.

ويقول الغزالي أن حالهم ليس اتحاداً ولكنه يشبه الاتحاد مثل قول بعضهم على
 التشبيه.

نحن روحان حللنا بدننا أنا من أهوى ومن أهوى أنا

ويشبه ذلك "بالماء لون إنائه" وقال :

وتشابهها فتشاكل الأمر رق الزجاج وراقت الخمر
 وكأئنا قدح ولا خمر فكأئنا خسرو ولا قدح

وهذه الحال إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحال فناء، بل فناء الفناء لأنه
 فنى عن نفسه وفنى عن فئائه، فإنه ليس يشعر بنفسه فى تلك الحال ولا بعدم شعوره
 بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه، وتسمى هذه الحالة بالإضافة
 إلى المستغرق فيها بلسان الجاز اتحاداً، ولسان الحقيقة توحيداً. ووراء هذه الحقيقة أسراراً
 لا يجوز الخوض فيها^(١).

وقد حاول غير الغزالي أن يباعدوا بين العلاج والقول بالحلول وأخذوا يدافعون
 عنه بطرق مختلفة^(٢).

(١) مشكاة الأنوار للغزالي ص ٤٠-٤١ ط القاهرة سنة ١٩٦٧ وراجع محاضرات فى التصوف ص ١٠٢.

(٢) الصوفية فى الإسلام ص ١٤٢-١٤٥.

١- فمنهم من قال أن جريمة الحلاج التي ارتكبتها أنه باح بالسر الأعظم لكل الناس، وكان عليه ألا يوح به إلا لمن هو أهله. وقد عوقب على ذلك العقاب الشرعي المستحق لخيانته سر ربه وارتكابه كبيرة ضد الشرع. ولا يغيب عنا أن في هذا الاعتذار رائحة الفكر الاسماعيلي الباطني للذين يقولون بالعلم الباطن وأنه ليس كل سر يفشى ولا كل حقيقة تقال وتجلي، ويجعلون صدور الأحرار قبور الأسرار.

٢- ومنهم من قال أن الحلاج قد قال عباراته السابقة في حالة الجذب والنشوة فظن أنه متحد بالله وأن الله حل له ولم يتحد حقيقة بغير صفة من صفات الربانية. وهذا قريب مما قال الغزالي من قبل.

٣- أما الفريق الثالث فيرى أن الحلاج أراد أن يعلن أنه ليس هناك فرق أصيل بين الخلق والحق، لأن الوجدانية شاملة للوجود كله، والذي يفنى عن صفاته الظاهرية فإنه يبقى في نفسه الحقيقة وهي الله وفيها تتلاشى أنا، وأنت، ونحن، وهو. ليصير الكل هو: الواحد، وهؤلاء هم تلامذه الحلاج وأنصاره من الحلويين، وهم يقولون أن الحلاج لم يكن هو القائل "أنا الحق" ولكن الله تكلم في نفسه كما تكلم إلى موسى بلسان الشجرة، وقد مال النفرى في موقفه إلى هذا اللون من الحلول والتفسير أيضاً، أما السراج فقد غلطهم ونسبهم إلى مذهب النصارى في المسيح^(١) والمجوسى رماهم بالغموض والإبهام وقال: إن صفات البشر لا تتبدل بصفات الحق^(٢). وحاول أن يفسر حالهم بحالات نفسية خاصة ونمو في الإحساس بالله وبصفاته.

ولا شك أن هذه التفسيرات الصوفية لموقف الحلاج وتلامذته لا تنفي عن الاتحاديين أنهم قد صدموا بذلك الشعور العام الإسلامى بمذهبهم الذى يكاد يصل فى بعض مراحل إلى دعوى فى التأله، وفى بعضها الآخر إلى دعوى فى النبوة، أو التنبؤ. وقد أبنا فى دراسة لنا سابقة عن رأينا فى هذا التطرف أو إن شئت فهو تحول كلي عن مفاهيم الحسب فى الإسلام، إن كان صاحبه من القائلين بالفناء من منطلق المحبة وهو تحول كلي

(١) انظر للمع ٤٣٣.

(٢) كشف المحجوب.

عن مفاهيم التوكل والتفويض المطلق لله. إن كان صاحبه ممن يقولون بالفناء من منطلق فناء إرادة العبد عند رؤيته إرادة الرب. وكلا القولين على خطر عظيم.

ولقد أخذ كثير من مفكرى الإسلام ينكرون دعوى هؤلاء المتصوفة في الحلول والاتحاد وبينوا للمسلمين خطأهم. فقد فند دعواهم عبدالقاهر البغدادي من الأشاعرة وبين أن غرض الحلولية "... القصد إلى إفساد القول بالتوحيد" وشرح علاقتهم بالرافضة^(١).

والمقدسى في كتابه "البدء والتاريخ"^(٢). شرح مذهبهم وقال أنهم يقولون بتناسخ الأرواح.

والمسعودي في "مروج الذهب" فند دعواهم بعد أن ذكرها وفصل القول فيها وقال أن منهم من يقول بحلول روح الله فيه ونسب بعضهم إلى الحلاج دعوى النبوة، ودعوى الربوبية، وقوله "أنا مهلك عاد ولعمود"^(٣).

ومن الطريف أن أبا على الجبائي من كبار شيوخ المعتزلة وكان معاصراً للحلاج أنكر عليه دعواه وقال لمعاصريه: إنه مشعوذ، ونصحهم أن يخرجوه من منزله الذي أعده. ويُخرج لهم من الفواكه والأسمك في غير أوقاتها وهو بعيد عن بيته كما كان يدعى. أضف إلى ذلك موقف مشايخ الصوفية الكبار من الحلولية وإنكارهم عليهم، أما شيخ الإسلام ابن تيمية فيضع للرد عليهم كتباً مستقلة ورسائل عديدة يبين فيها أصول هذه الدعاوى تاريخياً، ومدى بعدها عن الإسلام، ويوضح أن خطر هذه الدعاوى على الإسلام أكثر من خطر الصليبيين والتتار، لأنها تصدر عن أناس متسمون بأسماء المسلمين، ويدينون بدينهم. وكثير من الناس يحسن الظن بهم. ويعتقد صحة مذهبهم، وهذا هو مكن الخطر وسبب البلاء.

(١) راجع الفرق بين الفرق ص ٢٥٤.

(٢) راجع المقدسى ١٢٩/٥.

(٣) انظر المنتظم لابن الجوزي ١٦٤/٦، الآثار الباقية للبيروني ص ٢١١ ابن كثير البداية والنهاية ١٣٨/١١.

تاريخ ١٢٧/٨.

بل يرى ابن تيمية أن فرط حسن الظن بهم جعل كثيراً من العامة يعتقدون مذهبهم فتركوا الجهاد الذي أسمى آيات المحبين. وهو في نفس الوقت سنام الإسلام وعموده، وركنوا إلى الذلة والمهانة. فهاتوا على أعدائهم بعد أن هانت عليهم أنفسهم، فكانوا فريسة سهلة في يد التتار والمغول، ولو كانت دعاوى الصوفية صادقة في المحبة لتقدموا صفوف المقاتلين دفاعاً عن بيضة الإسلام وجهادا في سبيله، لأن الجهاد كما يسميه ابن تيمية أسمى آيات المحبين. ومن المفيد أن ننبه إلى ما أشار إليه ابن تيمية من وجود علاقات تاريخية بين مقالات بعض الصوفية ومقالات الرافضة والباطنية والإسماعيلية، لأنهم جميعاً ينهلون من مشرب واحد غريب على الفكر الإسلامي الصحيح، وكثيراً ما نجد إشارات المتكررة إلى هذه العلاقة التاريخية وخطورة هذه الدعاوى على العقيدة^(١).

١- فدعوى الصوفية في القطب، والغوث، والأبدال، والنجباء. يشبه مسلك الرافضة في السابق. والتالي. والناطق والأساس وغير ذلك من الألقاب التي اخترعها هؤلاء من عند أنفسهم، ولم يرد بها أثر صحيح.

ودعواهم أن الأبدال من رجال الغيب هي من جنس دعوى الرافضة أن "عليا" في السحاب، وأن "محمد بن الخفية" في جبال رضوى^(٢).

٢- وكما أدعى الباطنية في إمامهم المعصم خاصية تأويل التزويل ادعى هؤلاء في شيخهم علم الحقيقة، وعلم الحقيقة يساوي معرفة الشيء كما هو عليه في نفس الأمر عن طريق الكشف الإلهي، أو ما يسميه "ابن عربي" بالتجليات الإلهية.

(١) من أهم مؤلفات ابن تيمية في الرد على الحلوليين وغلاة المتصوفة: ١- رسالة أهل الصفة. ٢- رسالة في إبطال وحدة الوجود. ٣- رسالة في لباس الصوفية، ٤- رسالة ابن تيمية إلى نصر الدين المنجي، ٥- حقيقة مذهب الاتحاديين، ٦- رسالة في الرد على ابن عربي. وكل هذه الرسائل جمعها المرحوم رشيد رضا في مجموعة الرسائل والمسائل ط المنيرية، وهناك رسائل أخرى بين فيها ابن تيمية المحبة الشرعية وأصولها وأعمال القلوب الصحيح منها والزائف ومن أهمها. رسالة في كون العبد له محبة وإرادة، حققها د. رشاد سالم، رسالة المحبة مخطوط بجامعة الدول العربية، التحفة العراقية في الأعمال القلبية، طبعة مستقلة، أمراض القلوب وشقاؤها: طبعة مستقلة. راجع كتابنا: ابن تيمية وقضية التأويل ط مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٣.

(٢) الرسائل والمسائل ١-٤٦-٥٠ ط المنار.

٣- وكما ادعى الباطنية والرافضة أن ظاهر القرآن لا يعبر عن حقائق الأمور في ذاتها، وإنما هو رموز وأمثال لمعان باطنية لا يعرفها إلا الإمام المعصوم، فكذلك الأمر لدى الصوفية، فظاهر القرآن عندهم ليس إلا لعامة الناس المحجوبين عن معرفة الحقائق، أو من لم يكن لهم نصيب في التجليات الإلهية، وإذا سئل التلمساني عن معنى ذلك قال: "... لأن القرآن كله شرك، وإنما التوحيد في كلامنا"^(١).

ولا ينبغي التوقف هنا طويلاً لعقد مقارنات بين الصوفية والباطنية، ويكفى أن نشير هنا إلى ما قاله ابن تيمية بأن التشيع كان دهليزاً للرفض، وأن الرقص كان دهليزاً للزندقة والتجريف في كتاب الله.

ومن مبادئ الرافضة ينبغي أن نتلمس أصول كل بدعة ظهرت في الإسلام، ولم يكن "ابن تيمية" ليشغل نفسه بالرد على المتصوفة لولا ما كان من كثرة بدعهم ورواجها بين جمهور المسلمين في عصره، وخطورتها في الوقت نفسه على كيان المجتمع الإسلامي، لأن حسن ظن المسلمين بهؤلاء قد أضفى على بدعهم هالة من القداسة في نفوسهم، وخاصة أنهم اضطلوا بهذه البدع تحت اسم الحقيقة والولاية لله ولرسوله، فكانوا كما يقول ابن تيمية: "يسقون الناس شراب الكفر في آنية الأنبياء".

وفشو البدع على يد هؤلاء ساعد على كسر شوكة المسلمين أمام التتار، وأطمع العدو في بلادهم لركون الناس إلى أقوال هؤلاء المتصوفة التي تدعو إلى الذلة والمهانة والخنوع والاستسلام^(٢).

ولقد شرع "ابن تيمية" في دحض أقوال المتصوفة رغم احتفاء الدولة بهم، وأظهر للناس إلحادهم عن طريق الحق، وكشف من خباياهم ما أنار به السبيل أمام الناس لمعرفة حقيقة أقوالهم في الظاهر والباطن والشريعة والحقيقة، وبين لهم أن إدعاء الولاية على غير ما شرع الله ورسوله إنما هي ولاية للشيطان وليست ولاية للرحمن.

(١) المرجع السابق ٤-٤٥.

(٢) الرسائل والمسائل ١-١١٦.

ومن هذا المنطق ناقش ابن تيمية دعوى المتصوفة في قولهم: "إن من شهد الحقيقة أو الإرادة فقد سقط عنه التكليف، لأنهم يقولون إن من شهد الحقيقة علم أنه لا فعل له أصلاً، فلا أمر ولا نهي ولا وعد ولا وعيد، أما من لم يقف على هذه الحقيقة وشهد نفسه وفعله، فهو المكلف بالشرائع وأوامرها ونواهيها"^(١).

والصوفية في دعوى شهود الحقيقة يكتفون بشهود الحقيقة الكونية العامة المشتركة بين سائر الموجودات، والمتمثلة في قوله تعالى للشيء (كن فيكون).

أما شهود الحقيقة الدينية أو الإرادة الدينية التي تتمثل في الشرعية بأوامرها ونواهيها فلم يقفوا عليها ولم يشهدوها في سلوكهم العام، ومن هنا قال بعضهم بإسقاط التكليف عمن شهد في سلوكهم العام، ومن هنا قال بعضهم بإسقاط التكليف عمن نشهد الحقيقة الكونية بحجة أنه لا فعل له أصلاً، ولأن الكل خاضع لسلطان الأمر التكويني، فمن قال منهم بإسقاط التكليف إنما يحتج على ذلك بشهود الحقيقة الكونية، مع أن سائر الموجودات خاضعة لسلطان هذه الحقيقة، أما الحقيقة الدينية، فلا يقف عليها إلا من وإلى الله بالعبادات.

والمتصوفة يفرقون في شهود هذه الحقيقة بين العامة والخاصة، فليس كل الناس على درجة واحدة من الإلهام والكشف، فالخاصة وحدهم هم أهل الله الواقفون على قدم المعرفة للحقة، الآخذون عن الكشف الإلهي حقائق الأمور وبواطنها.

ويستدلون على ذلك بقصة "موسى" و"الخضر" عليهما السلام، التي حكاها القرآن في سورة الكهف، ويقولون: إن "الخضر" قد علم بواطن الأمور وحقائقها، وأن "موسى" النبي قد احتاج إلى "الخضر" ليكشف له عما جهله من ذلك، ويقولون: إن الأولياء قد يعلمون من الحقائق ما يجهله الأنبياء.

وابن تيمية يرد الاحتجاج بهذه القصة من وجهين :

(١) رسالة العبودية ٣٨-٤٠ ط أنصار السنة ط ١٩٤٧م.

الأول : أن موسى (عليه السلام) لم يكن مبعوثاً إلى الخضر، ولم يكن واجباً على الخضر اتباعه، لأن موسى كان مبعوثاً إلى بني إسرائيل، وهذا بخلاف موقف أمة "محمد" من "محمد" ودينه، فإن محمداً بعث إلى الناس كافة والثقلين بعامة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ ، ولو أدرك موسى محمداً لوجب عليه الإيمان به وتصديق ما جاء به ظاهراً وباطناً، ولهذا كان الخضر يقول لموسى: "أنا على علم من علم الله علمنيه الله لا تعلمه، وأنت على علم من علم الله علمكه الله لا أعلمه"، وليس لأحد من الثقلين الذين بلغتهم دعوة "محمد" أن يقول لمحمد مثل هذا، لأن رسالته عامة إلى جميع الناس فمن خالفها ظاهراً أو باطناً فهو كافر بما جاء به محمد وغير مؤمن برسالته.

الثاني: أن ما فعله "الخضر" لم يكن مخالفاً لشرعية موسى، وموسى لم يكن قد علم الأسباب التي تتيح له ذلك، فلما بينها الخضر له وافقه عليها، فإن حرق السفينة ثم ترقيعها لمصلحة أهلها خوفاً من الملك الظالم، ليس ممنوعاً بل جائزاً ومستحباً للمصلحة. وكذلك ما كان من أمر الجدار والغلام، وهذا بخلاف ما يفعله المتصوفة من البدع والمحضورات ، فإنها مخالفة لكل شرعية وكل دين^(١).

وتحت ستار علم الباطن أو معرفة الحقيقة عند بعض المتصوفة إلى تحريف آيات الله ليبرر مسلكه من دعوى شهود القدر أو الحقيقة الكونية، أو شهود الإرادة، ولجأوا في ذلك إلى تفسير بعض قصص القرآن تفسيراً غريباً مثل ما يقوله بعضهم في تفسير قصة أكل آدم من الشجرة التي نهاه الله عنها، حيث يفسرون ذلك: بأنه كان امتثالاً للأمر الباطن الذي علمه آدم. أما أمر الشرع بالنهي عنها، فهو أمر ظاهري فقط ولهذا يقولون إن توحيده كان ظاهراً أو باطناً.

وكذلك يقولون: إن إبليس كان توحيده ظاهراً وباطناً حيث أمر بالسجود لآدم في الظاهر، لكنه نظر فرأى الأمر غيراً في الباطن فامتنع ولم يسجد: فغير الله عليه وقال له (اخرج منها)

(١) رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ١١٩ ط صبيح ١٩٥٨م.

وبيّن ابن تيمية هؤلاء أن رؤية الحقيقة الكونية أو القضاء الكوني ليس فيه حجة لأحد ولا يجوز الاحتجاج به، بلا الاحتجاج به من جنس قول المشركين : «لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا» وعلى هذا فيجوز للكافر بأن يقول : إن الله أمرني بالإسلام ظاهراً . ولكنه أمرني بالكفر باطناً.

ولو صاح الاحتجاج بالقضاء الكوني، لجاز للظالم أن يحتج لظلمه بذلك، ولما جاز لأحد أن يعاقبه على ظلمه، بل لم يجوز أن يكون هناك قانون يردع الظالم عن ظلمه. ثم من أين هؤلاء أن الله قضى ألا بما يفعله العبد، إلا بعد أن يفعله وينفذه لأنه وافق هواه، فالاحتجاج بالقدر إنما هو تبرير لفعل المعصية بعد ارتكابها بأن ما وقع من العبد إنما كان تنفيذاً منه لأمر الباطن فقط، والدليل على ذلك أن العبد لا يحتج به إلا في المعصية فقط، ولم نجد من يحتج به في الطاعات.

ولا أصل لكل ما احتج به هؤلاء من قصة آدم وإبليس، فإن آدم لم يحتج لأكله من الشجرة بالقضاء الكوني، بل قد أخطأ في أكله منها، واعترف بخطئه ثم تاب من ذلك، فتاب الله عليه، والقرآن قد سجل اعتراف آدم بخطئه حيث قال تعالى على لسان آدم: «قَالَ.. رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ».

فلم يكن أكله من الشجرة تنفيذاً للأمر الباطن إذن، ولا لمشاهدته الحقيقية الكونية، بل كان ذلك ذنباً قد ارتكبه ثم تاب عليه.

أما إبليس فلم يمتنع عن السجود لما رأى الأمر غيراً، وإنما امتنع عن السجود لأنه احتج على الأمر بالسجود بأن آدم مخلوق من طين وإبليس مخلوق من نار، ثم علل امتناعه عن السجود لآدم بقوله : «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ»^(١).

فالقرآن نفسه قد سجل اعتراف آدم بذنبه كما سجل علة امتناع إبليس عن السجود لآدم، فلا مجال بعد ذلك للقول بأن ذلك كان لمشاهدة الحقيقة أو العلم الباطن.

وما يدعيه هؤلاء من شهود الحقيقة وتحريفهم لكتاب الله إنما كان تبريراً لإدعاء بعضهم سقوط التكاليف عنه.

ويقول ابن تيمية : "إن من ادعى من هؤلاء طريقاً إلى الله غير طريق رسله وأنبيائه، أو سلك في ذلك سبيلاً غير سبيل المؤمنين فهو جاحد لما جاء به الرسول ظاهراً وباطناً.

ومن قال : إن "محمداً قد بعث بالظاهر فقط دون علم بالباطن، أو بعلم الشريعة دون الحقيقة، فهو منكر لرسالته، ومن قال: إن لديه من الحقائق ما لا تؤخذ من كتاب الله ولا سنة رسوله وإنما تؤخذ عن طريق الإلهام والإلهام والكشف أو الفتح الرباني، فهو محايّد لما جاء به الرسول، وهذه كلها دعاوى من جنس دعوى الباطنية من إمامهم المعصوم المختص بالتأويل".

الفصل الثالث

المعرفة



يتشعب الحديث عن المعرفة الصوفية من حيث مصدرها وغايتها ووسائلها، ذلك أن كل صوفي يتحدث عنها واقع تجربته الخاصة، وكثيراً ما تختلف تجارب الصوفية وتباين، لأنها مواقف ذاتية بمحنة ليس لها قانون ولا ضابط إلا الذوق والوجدان الذاتى كما نجد بعضهم يتكلم أحياناً عن المعرفة من واقع حاله هو. وآخر يتكلم عنها واصفاً تجارب الآخرين منهم، وفرق كبير بين معايشة التجربة ووصفها.

ومن جانب آخر نجد حديث البعض عنها يأخذ شكلاً عرفانياً أفلاطونياً، والبعض الآخر يحاول أن يخضع حديثه عنها لمقياس عقلى فلسفى. ولكن الأعم الأغلب فى حديثهم عن المعرفة كان يأخذ منهج الذوق الصوفى الذى لا مجال للعقل فيه بحال ما. بل يلجأ الجميع إلى القلب كمصدر ووسيلة فى نفس الوقت ومحاولة التمييز والفصل بين هذه الاتجاهات صعب وعسير، غير أنه ضرورى لفهم المصادر الأساسية التى تصدر عنها كل صوفى من موقع تجربته.

وكثيراً ما يختلط فى التراث الصوفى الحديث عن المحبة بالحديث عن المعرفة. ونرى من وجهة نظرنا أن هذا شىء لا ضير منه. إذا نظرنا إليه من ناحية الوسيلة والأداة أو من ناحية الهدف والغاية. ذلك أن القلب يحتل المرتبة الأساسية فى حديث الصوفية عن المحبة والمعرفة معاً بل إنه يمثل بؤرة الاهتمام والشعور فى هذين المجالين. فالقلب هو وسيلة المعرفة عندهم وليس العقل. والروح هى التى تحب وتنفى، وعلاقة المحبة بالمعرفة، علاقة ضرورية عندهم، لأن المحبة لازمة عن المعرفة لزوماً ضرورياً، وإذا لم تترتب المحبة على المعرفة فإن هناك نقصاً أو إن شئت فقل أن هناك علة وفرضاً تسبب عنها نقص فى المعرفة، ولا بد من إزالة هذا المرض بالرياضة والمجاهدة الروحية حتى تثمر شجرة المعرفة أزهار المحبة، وكل من عرفه فإنه يحبه. ومن أحبه بلا معرفة كان دعياً، ومن عرف ولم يحب كان شقيماً.

ومن الأمور المتفق عليها بين الصوفية أن المعرفة ليست عملاً عقلياً ولا مجال فيها للدليل أو البرهان المنطقي، وبالتالي فإنها ليست كسباً يتوصل إليه بوضع المقدمات واستنباط النتائج، وإنما هي وهب وعطاء من الله تعالى. تنزل على قلب العارف فتكشف له الأمور على حقيقتها انكشافاً لا مجال لشك أو ارتياب.

والعقل عندهم محجوب عن الخوض في هذا المستوى من المعرفة القلبية الخاصة، أما القلب أو الروح وأحياناً النفس فهي الأداة التي يركزون عليها كوسائل إدراكية للتعرف على حقائق الأشياء في هذا المستوى من المعرفة، حيث تتلاشى وظيفة العقل وتنمحي آثاره، لأنه قد تدرب على إدراك المحسوسات والتعامل معها، أما القلب فإنه يتسع لإدراك حقائق الأشياء جميعها، المحسوس منها وغير المحسوس، حيث يشرق عليه نور الحق فيفيض عليه من الإلهام ما يكشف له عن الأمور الغائب منها والحاضر على درجة سواء، وهنا نجد حديثاً يتردد كثيراً في تراث الصوفية وهم بصدد الحديث عن المعرفة القلبية "ما وسعتني أرضي وسمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن" ولا يتهيا القلب للمعرفة إلا إذا كان طاهراً مطهراً من الانشغال بما سوى الله، لأنه كثيراً ما يكون محجوباً عنها بظلمة المعصية، التي تمثل حجاباً كثيفاً يحول بين القلب والمعرفة. وكثيراً ما تكون النفس ميداناً لصراع مرير بين جنود الرحمن وجنود الشيطان: فإذا صفا القلب من ذلك وكسب الجولة في هذا الصراع الداخلي فإنه يكون مهياً حينئذ لهذا العطاء الإلهي. فالقلب هنا أشبه بالمرآة التي إذا صفت عكست على صفحتها كل ما يرسم فيها تماماً حتى يراه الرائي كأنه هو، وفي واقع الأمر ليس هو هو. وإذا صدف وحجبت بكثافة ماران عليها شوهدت معالم الأشياء المرتسمة فيها، ووسيلة التصفية لمرآة القلب هي المجاهدة والرياضة.

وموضوع المعرفة هنا هو الله. وقد سئل ذو النون: بم عرفت ربك؟ فقال: عرفت ربي برى. يشير بذلك إلى أن المعرفة ليست كسباً ولا نتيجة نظر عقلي، وإنما هي وهب وعطاء من الله، وكثيراً ما يتردد في كتب التصوف هذا الأثر المروى عن البسطامي في مخاطبة أهل الظاهر والمعرفة الكسبية "أخذتم علمكم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن

الحى الذى لا يموت^(١) إشارة إلى أن معرفة الصوفية مأخوذة مباشرة عن الله. وليست كسباً عقلياً ولا نقلاً عن كتاب أو أثر.

المعرفة والميثاق :

ويربط معظم الصوفية بين المعرفة الحاصلة فى القلب والميثاق الذى أخذه الله على الخليقة أولاً، حيث عرفهم نفسه بنفسه فى مرحلة وجودية سابقة على الوجود والحس. قال تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾^(٢) ومع كثرة التفسيرات التى نجدوها فى تراث الصوفية حول هذه الآية الكريمة إلا أنهم يجمعون على الله تعالى قد أخذ العهد والميثاق على بنى آدم وأشهدهم على أنفسهم بربوبيته لهم، وهذا قد تم فى مرحلة وجودية معينة. سواء كان الأخذ من آدم نفسه. أو من ذرية آدم من بعده، كل منهم حيث خلقه فرداً. أو أن الله جمع أرواح الخلائق جميعاً وأخذ عليهم هذا العهد والميثاق.

وفى رأى بعض الصوفية أن كل روح قد شاهدت ربها وأقرت بربوبيته بصورة مباشرة فى هذه المرحلة الوجودية المعينة، وهذا الإقرار كان حتماً، حيث هى صناعته، ولما كان الأخذ فى عالم الحق فلا ينبغي أن تنطلق إلا حقاً، ومع اتفاقهم على أن هذا الميثاق قد تم فعلاً وواقعاً إلا أنهم يختلفون حول الإجابة على هذا السؤال: هل كانت النفس واعية بنفسها فى هذا الموقف مدركة ماهية هذا العهد وذلك الميثاق؟ إن إجابة المتصوفة على هذا السؤال تختلف من متصوف إلى آخر. غير أننا نرى خطأ مشتركاً بين الأقوال الماثورة عنهم فى هذا الصدد، ونستطيع القول بأن القائلين بالفناء فى المعرفة والمحبة يرون أن النفس الإنسانية كانت واعية ومدركة. ففهمت الخطاب الإلهى وأجابت عنه بكامل وعيها. وإلا لم يكن هناك عهد ولا ميثاق. فالآية عند هذا الفريق تشير إلى موقف قد وقع فعلاً بين الخالق والمخلوق. ويعتبر المتصوفة هذا الموقف أصلاً وأساساً يصدر عنه كل عارف فى حديثه عن المعرفة، ويشرح هؤلاء كيف تمت هذه التجربة وكيف وقع هذا

(١) الطبقات الكبرى للشعران ١ / المقدمة.

(٢) الأعراف : ١٧٢.

اللقاء بين الله والإنسان، فيشيرون إلى أن النفوس قد استحضرته فحضرت في هيئة الذر، وكل ذرة منها تحمل خصائص النفس التي تكون عنها، فتعقل وتدرك وتعى. فسمعت كل ذرة هذا النداء الإلهي وأجابت عنه بالإقرار. ويصرح ذو النون المصري بأن هذا الإقرار الأزلي وذلك النداء الإلهي ما زالت أصداؤه ترن في أذنيه، ويقول التستري أنه لا يزال يذكر هذا اليوم، بل ويذكر الهيئة التي كانوا عليها. ويتذكر رفقاءه وتلاميذه، ومن سيفتح الله عليه منهم على يديه ومن يتعثر في طريقه. بلا يصرح أنه قد عرف في هذا اليوم من كان منهم على يمينه ومن كان على يساره^(١) ومن أهم ما يستدل به هذه الفريق أن النفس لو لم تكن حاضرة واعية لفات المقصود من أخذ الميثاق والعهد عليها، ومن هذا الموقف ينطلق الصوفية ليفسروا تعرف النفس على الله وعلى كل ما هو حق نافع من واقع تذكرها هذا العهد السابق.

أما الذين يقولون بالفناء من منطلق رؤية الإرادة الإلهية عند كل فعل من أمثال الجنيد فيرون أن الميثاق قد تم فعلاً كما ذهب إلى ذلك الفريق الأول. لكن وجود الخلائق والأنفس عند أخذ هذا الميثاق لم يكن بالدرجة التي يتحدث عنها الفريق الأول، وعندهم أن الميثاق قد أخذ على الأنفس قبل هبوطها إلى العالم الحسى وقبل خلقها في حالة كونها حقائق معلومة لله ومتميزة، وهذه الحقائق لا تتمتع بوجود فعلي سوى تميزها في علم الله عن المعلوم الذي لا يوجد. وعلى هذا فلم يكن لهذه الحقائق وجود سوى ما يفيض عليها من الله بمقتضى حكمته. وبالتالي لم تكن إجابة الأنفس على السؤال: ألسنت بربكم؟ إلا إجابة إلهية تولاهها الله تعالى عن الأنفس لأنها كانت حينئذ في حالة فناء تام بحكم حضرتها مع الله فيهبها الله ما تقوى به على تحمل روعة اللقاء مع الله، واختلاف موقف هذا الفريق عن الذى قبله إن كان سببه أن القائلين بحضور النفس وبوعيتها الكامل في هذا الموقف أنهم يتصورون أن الهدف الأساسى من هذا الخطاب الإلهي إنما كان لإثبات الربوبية، والروبوبية تقتضى بالضرورة مربوباً، أى كائناً مخلوقاً تظهر عليه آثار صفات الربوبية. ولا يتم ذلك إلا إذا كانت النفس واعية متمتعة بوجود إيجابى تنطق فيه

(١) راجع اليواقيت الجواهر ١١٥/١ وقد ورد هذا القول منسوباً إلى علي. وانظر التراث الصوفي ص ٢١٢ ت

بربوبة الله تعالى. والدليل على ذلك عندهم أن النفوس أجابت على السؤال: ألسنت
بربكم؟ قالوا: بلى. ولا يصدر هذا إلا عن كائن واع يدرك ما يقول.

أما القائلون بفناء إرادة العبد عند رؤية إرادة الله. وعلى رأسهم الجنيد فيذهبون
في تفسير الميثاق إلى أنه لم يكن مقصوداً به إثبات الربوبية، وإنما يقصد به إثبات التوحيد
والوحدانية. ولا تثبت الوحدانية إلا بفناء ما سوى الواحد. وهذا يقتضى فناء النفس -
حتى في حال أخذ الميثاق - وحتى تكون الحالة والموقف ترجمة حقيقية عن هذه الوحدة.
والله تعالى قد تولى الإجابة عن الخلائق بقولهم "بلى شهدنا" فيكون الله هو الشاهد لنفسه
بالوحدانية، كما قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾ فبدأ
بنفسه وثنى بالملائكة ثم ذكر أولى العلم^(١).

ومن أهم مميزات المعرفة الصوفية أنها معرفة مباشرة فهي تتم دون أن تعتمد على
وسائط، وأنها متجددة ومتطورة، ولما سئل ذو النون عن العارف قال: كان ها هنا ثم
ذهب. مشيراً بذلك إلى تدرج العارف وتنقله من حال إلى حال. فإذا طلبته في حال
افتقدته لكثرة ما يعتره من التنقل والتطور من حال إلى حال، وهذه المعرفة تنتهي
بصاحبها حتماً إلى الحيرة والعجز التام عن معرفة الكنه والحقيقة. ولذلك كان أكثرهم
معرفة بربه أشدهم تحيراً فيه. ويكفيهم في هذا المقام اعترافهم بالعجز عن الإدراك
والمعرفة. وكثيراً ما يتمثلون هنا بأقوال ينسبونها إلى أبي بكر رضى الله عنه. مثل قوله:
سبحان من لم يجعل لنا سبيلاً إلى معرفته إلا العجز عن معرفته. وقوله: العجز عن درك
الإدراك إدراك والبحث في ذات الله إشراك.

وحين يصل الصوفي إلى هذه المرحلة فيؤكد لنفسه عجزه التام عن المعرفة يعود
من تجربته وهو أكثر وثاقة من صدق تجربته وقوة يقينه في المعرفة، ليدرك الفرق واضحاً
بين من يدرك حقيقة عجزه عن المعرفة نظرياً نتيجة استعمال البرهان والدليل العقلي،
وأولئك الذين تأكدوا بأنفسهم من حقيقة عجزهم نتيجة المعاناة التي عاشوها، والتجربة
الذاتية التي خاضوها.

(١) راجع التراث الصوفي ص ٢١٨. والآية من آل عمران : ١٨.

ويرى الصوفية أن إدراك عجزهم عن الإدراك هو حقيقته أعظم معرفة حصلوا عليها، وليس لهم مطمع وراء ذلك، إلا أن يتولى الله عنهم هذا الأمر بنفسه، فيتجلى لهم بما يكشف عنه من أمور ومعارف. وفي هذا المقام يتحقق معنى قولهم: عرفت ربى برى ولولا ربى ما عرفته ربى^(١).

ويعتقد الصوفى أن قلب الإنسان مرآة يجب أن تتجلى فيها الصفات الإلهية كلها، فإن لم يكن الأمر كذلك فينبغى على الصوفى أن يبحث في ذات نفسه عن أسباب الحجب، ولا بد أنها ترجع إلى وجود الصدا في المرآة، وينبغى أن يجتهد الصوفى حتى يزول عن قلبه ذلك الصدا فيأخذ الله بيده. كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (العنكبوت : ٦٩).

وفي هذا المقام يرى كثير من أهل الفناء أن عبادة المرء وتنفيذ أوامر الشرع إذا نظر إليها على أن الإنسان فاعل بها كانت عديمة القيمة ولا تتحقق فائدتها إلا حين يفنى الصوفى عن رؤية نفسه في كل أعماله، ويرى الله هو العامل الحقيقى لكل أفعاله، كما يجب على السالك أن يعتقد أيضاً أن جميع أفعاله إنما تتم بتوفيق من الله تعالى وليست من ذاته هو، فلا ينسب لنفسه فضلاً ولا ينتظر على فعله جزاء.

ولقد عالج النفرى في المواقف موضوع المعرفة الصوفية من خلال مواقفه في سلسلة من الإنكشافات والتجليات الإلهية، خاطبه الله خلالها، وعلمه ما ينبغى أن يعلم عن المعرفة، وعن العارف. وقد كتب ذلك في لغة غامضة معماة، يعسر فهمها، فقسم العلماء العارفين إلى ثلاثة أقسام "... فعالم هداه في قلبه.. وعالم هداه في سمعه.. وعالم هداه في تعلمه"^(٢).

١- فالنوع الأول : هم الذين عرفهم الله نفسه بنفسه بأسباب فضله، من الآثار والآيات الدالة على صفاته وذاته، فيستدلون، بآثاره عليه، ويعبدونه طمعاً في جنته وهرباً من ناره، وقد يتفضل الحق عليهم بالرؤيا الصالحة والكرامة المؤيدة.

(١) راجع اللمع : ١٠٤.

(٢) المواقف للنفرى ص ٣٤.

٢- والنوع الثاني : هم المفكرون من الحكماء والفلاسفة وأرباب صناعة الكلام، وهم يستعملون العقل والدليل والبرهان، لكنهم في النهاية يعجزون عن أن يدركوا الحقيقة التي يصل إليها النوع الثالث، فيقفون حيارى عند حدود الدليل والبرهان العقلي، ويعلمون أن معرفة ذاته فوق طاقة العقل البشرى ويقولون "مبلغ علمنا أننا لا نعلمه".

٣- أما النوع الثالث : فهم الذين جاهدوا حتى وصلوا، فعرفهم الله نفسه حين فنوا عن أنفسهم في حضرته، وتخلصوا كلية من إدراك الوجود الذاتي لهم.

وينصح النفري العارفين بأن يلزموا باب المجاهدة والرياضة، وإن أتى بأشياء مخالفة للشرع فإن ذلك لا يضره، لأنه الشريعة عنده لم تجعل إلا للمحجوبين، وينبغي أن يعرف بفراسته أى مظاهر التدين أليق لحاله فيلزم الأخذ به^(١) حتى يكون طريقه مناسباً لحاله. وإذا اختلف إلهامه وكشفه مع ما جاءت به السنة فلا ضرر عليه في ذلك، لأن هذا الاختلاف - في رأيه إنما هو ظاهري فقط، ولأن الشرع جاء ليخاطب العامة والمحجوبين من الفقهاء والمفكرين والمناطق، أما المعرفة والإلهام فإنها للصفوة من الذين جاهدوا أنفسهم فوصلوا، والشرع يرى الأشياء من خلال التعدد، أما المعرفة فترى الأشياء من خلال التوحد والتفرد، ومن هنا قد يكون العمل الواحد منظوراً إليه على أنه خير وطاعة من وجهة نظر الشرع، وهو عند العارف شر ومعصية، وهذا ما يعبرون عنه بـان حسنات الأبرار سيئات المقربين.

وموقف النفري هنا يذكرنا بموقف الغزالي في "إلجام العوام" وفي "المنقذ" فهو في إلجام العوام (وهو ليس من كتبه الصوفية) يجعل العامي شاملاً للأديب والنحوى والمحدث والفقيه والمتكلم والمفسر. بل كل عالم سوى المتجربين لتعلم السباحة في بحار المعرفة القاصرين أعمارهم عليه، المعرضين عما سوى الله. فهؤلاء هم أهل الغوص في بحر المعرفة، وهم مع ذلك على خطر عظيم، يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد بالدر المكنون والسر المصون^(٢). وينصح قارئه بالتسليم المطلق لأهل المعرفة والاعتراف

(١) المواقف ص ٣٤.

(٢) إلجام العوام ص ٢٤٠ ضمن مجموعة القصور العوالي.

بالعجز الكلى عن المعرفة، وفي المنقذ بعد أن تشكك في مناهج الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم نصح بطريقته في السلوك التي اختار للتعبير عنها لفظ القرب، ووصف نهايتها بقوله: وعلى الجملة ينتهى الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول وكل ذلك خطأ، وفي هذا القرب تحصل المشاهدة التي عرفها الغزالي في مشكاة الأنوار بأنها نور يغمس النفس فيظهر معه كل شيء على حقيقته، وهذا النور من الوضوح بحيث إنه قد يخفى لشدة جلالة، وقد يغفل عنه العارف لإشراق ضيائه، وهناك تتجلى للنفس لوائح الغيب وأحكام الآخرة.

بين الحقيقة والشرعية :

ويبدو أن فكرة التفرقة بين العامة والخاصة والشرعية والحقيقة جزء أساسى فى المنهج الصوفى فى المعرفة. فهم من جانب يتخذون الشريعة سلماً للرقى والصعود، وبها يستطيع الصوفى التوصل إلى هدفه الحقيقى وهو المعرفة، وأولها معرفة التوحيد بفناء العارف، وفنائه عن فنائه، وإذا تحقق له ذلك أدرك أن ما سوى الله عدم وأنه وحده الموجود بحق..

وهنا يبدأ مفهوم التوحيد الصوفى يختلف عند مفهومه عند المسلم العادى، فالمسلم مؤمن بالتوحيد (ذاتاً وصفات وأفعالاً) من منطلق العقيدة التى تلقاها من الكتاب والسنة، أما مفهوم التوحيد عند الصوفى (وخاصة الحلوليين) فقد أخذه من عقيدته فى أن الوجود الحقيقى واحد، وما سواه عدم محض وهذا النوع من الفهم كان منطلقاً للتفرقة بين موقف العوام وموقف الصوفية عندهم، فما يصرح به للخاصة قد لا يكون مباحاً للعوام، قال أبو يزيد: طلع الحق على قلب أوليائه، ورأى أن بعض القلوب لا تستطيع حمل معرفته فشغلها بالعبادة^(١). أما الذين تحملوا عبء المعرفة ووصلوا إليها، فهم الخاصة الذين كشف لهم من التجليات والأسرار ما يجب أن يصابن ويكتن من غير أهله، وفى مقام التفرقة بين العامى والصوفى وبين الحقيقة والشرعية، نلتقى بنماذج من الصوفية يربطون فى منهجهم بين عمل الجوارح وعمل القلب بحيث يكون القلب والجوارح فى

(١) تذكرة الأولياء ١/١٢٧.

شغل دائم بالله عند أداء العبادة. ونماذج أخرى قد تحللت تماماً من أعمال الجوارح بدعوى أن الشريعة جاءت لتخاطب المحجوبين فقط، فهي شغلهم الشاغل، ويكفى الخاصة ما هم فيه من مقام، والبسطامى والحلاج وذو النون أمثلة لهذا النوع من الصوفية، أما الجنيد وسهل التستري فهما وغيرهما كانا مثالين للنوع الأول. ويفسر لنا الموقف التالى للجنيد حرصه على ضرورة الربط بين عمل القلب والجوارح فى العبادة بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر، ولقد زاره رجل بعد أداء فريضة الحج، ودار بينه وبين الجنيد الحوار التالى:

الجنيد - أرحلت عن جميع ذنوبك حين رحلت عن دارك للحج؟

الرجل - لا.

الجنيد - فأنت إذن لم ترحل . (أى لم تحج).

الجنيد - حين خرجت من دارك وقطعت الطريق على مراحل، وأقمت فى منزلك كل ليلة، هل قطعت مرحلة فى الطريق إلى الله. وهل قطعت مقاماً فى طريق الحق فى ذلك المقام؟

الرجل - لا .

الجنيد - إنك إذن لم تغادر منزلك. ولم تقطع الطريق.

الجنيد - حين لبست ثوب الإحرام فى الميقات . هل خلعت صفات البشرية وأنت تخلع ثوبك؟

الرجل - لا.

الجنيد - إنك إذن لم تحرم.

الجنيد - حين وقفت بعرفة هل تأملت فى الله فبدأ الكشف والمشاهدة عندك؟

الرجل : لا.

الجنيد - إنك إذن لم تقف فى عرفات.

الجنيد - حين أفضت إلى مزدلفة فجمعت حصانك وأحرزت مرادك، وقضيت
مناسكك. هل رفضت جميع أغراضك الجسدية؟

الرجل - لا.

الجنيد - إنك إذن لم تفض إلى مزدلفة.

الجنيد - إنك حين طفت حول البيت هل شاهدت لطائف جمال الحق في لطائف
محل التزوية. وهل أدركت الجمال الإلهي في بيت الطهر؟

الرجل - لا.

الجنيد - إنك إذن لم تطف بالبيت.

الجنيد - حين سميت بين الصفا والمروة هل أدركت درجة الصفا والمروة؟

الرجل - لا.

الجنيد - إنك إذن لم تسع.

الجنيد - حين ذهبت إلى منى. هل تخلصت من جميع المنى؟

الرجل - لا.

الجنيد - فأنت إذن لم تذهب إلى منى.

الجنيد - فلما

الجنيد - فلما وصلت إلى مكان الأضحية فضحيت - هل ضحيت بجميع رغبات
النفس ونحرت كل متاع الدنيا؟

الرجل - لا.

الجنيد - فأنت إذن لم تضح.

الجنيد - لما ذهبت لرمي الجمار ورميت . هل رميت ما معك من أفكار جسدية.

الرجل - لا .

الجنيد - فأنت إذن ترم الجمرات . بل ولم تؤد على ذلك حجاً، فعد بهذه الصفات لكى تصل إلى مقام إبراهيم الخليل عليه السلام^(١).

وهذا الحوار يقفنا على طبيعة المقابلة بين ظاهر الشرع وباطنه عند الصوفية، أو طبيعة الفرق بين الحقيقة والشرعية وضرورة تلازمهما عند الجنيد، وفي نفس الوقت يدل على أن الجنيد ليس ممن يقولون يترك الشريعة أو إهمالها في سبيل الحقيقة، ولقد صرح في أكثر من مناسبة أنه لا فصل عنده بين الحقيقة والشرعية.

والمجوىرى الذى نقلنا عنه النص السابق يؤكد على ضرورة الاتصال بين الشريعة والحقيقة، ويرى "أن الشريعة من غير حقيقة نفاق. والحقيقة من غير شريعة إلحاد، وامتزاجهما كامتزاج الروح بالجسد، فإذا فصلت الجسد عن روحه أصبح جثة هامدة أو تتلاشى الروح كما يتلاشى الريح، وإقرار المسلم بالإسلام يشملهما جميعاً، وقوله : لا إله إلا الله هو الحقيقة. وقوله: محمد رسول الله هو الشريعة. فمن أنكر الحقيقة كفر. ومن أنكر الشريعة تزندق.

وكذلك التستري يؤكد على ضرورة التلازم بين الحقيقة والشرعية، فالشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول. وكل حقيقة غير مقيدة بالشرعية فغير محصول. فالشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة إنباء عن تصرف الحق. فالشريعة أن تعبد، والحقيقة أن تشهد^(٢).

ومع تأكيد كثير من الصوفية المعتدلين على ضرورة التلازم بين الشريعة والحقيقة؛ إلا أن واقع بعض الصوفية - وهم كثيرون - لم يلتزموا بذلك، وكثير منهم قد صرح بأن الشريعة للعوام وللمحجوبين، وقال بإسقاط التكاليف الشرعية لأنها في نظره ليست له، وإنما لغيره ممن عوام الناس، ولعل فيما سبق عن البسطامى والحلاج ما يؤيد ذلك. وعفيف الدين التلمسانى قد صرح بما لم ينطق به مسلم حين قال "إن القرآن كله شرك وإنما التوحيد في كلامنا" وكثير منهم صرح بوحدة الأديان، وتساوت عنده الأضداد. فليس عنده خير ولا شر، ولا طاعة ولا معصية، ولا إيمان ولا كفر، وإنما الكل يتساوى

(١) كشف المحجوب للهجویری بتصرف : ص ٤٢٥.

(٢) الرسالة ص ٥٦٠.

عنده، حتى أن ابن عربي في فصوص الحكم يقول: إن من عبد الهوى فما عبد غير الله، لأن الكل عنده واحد، انطلاقاً من مذهبه في وحدة الوجود.

ولقد أدت التفرقة بين الحقيقة والشرعية عند الصوفية إلى مزالق خطيرة انتهت بكثير منهم إلى التحلل من الشرعية والانفلات منها كلية، وهذا يذكرنا بموقف الباطنية والإسماعيلية في تفرقتهم بين الظاهر والباطن، كما يذكرنا بموقف الفلاسفة الذين جعلوا ظاهر القرآن للجمهور وباطنه للحكماء. وما صرح به التلمساني بأن القرآن شرك والتوحيد في كلامهم يذكرنا بموقف ابن سينا في رسالته "الأضحوية في أمر الميعاد" حين ذكر نفس العبارة قائلاً: "فأين الإشارة إذن بالتصريح بالتوحيد المحض، الذي يدعو إليه حقيقة هذا الدين المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة.. إنه لم يرد في القرآن إشارة إلى هذا الأمر الأهم (التوحيد) ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل"^(١) أليس الموقف واحداً لدى كل من ابن سينا والتلمساني؟

أليس المعنى واحداً وإن اختلفت العبارة؟

ألا يدعونا هذا الاتفاق إلى التساؤل المستمر عن العلاقة بين غلاة الصوفية والباطنية والإسماعيلية والفلاسفة؟ إن الأمر في ذلك يحتاج إلى جهد لفيف من الدارسين لتكشف حقائق الأمور لنعلم ما أحاط بترائنا من ملاسبات، وما أقحم عليه من أفكار ومذاهب.

حقيقة المعرفة :

جاء في "التعرف" كثير من أقوال الصوفية في المعرفة والعارف، وحاول المؤلف جاهداً أن يشرح ما غمض منها وما دق من معانيها وما خفى من أسرارها بعبارات قريبة إلى الفهم أحياناً وأحياناً أخرى تكاد تكون أكثر خفاء من المعنى المراد.

ويكاد يجمع الصوفية على أن المعرفة باعتبار موضوعها نوعان: معرفة حق. ومعرفة حقيقة.

(١) راجع الرسالة الأضحوية ص ٤٨ ط دار الفكر العربي سنة ١٩٤٩م.

أما النوع الأول : فيراد بها معرفة الواحد الحق بإثبات وحدانيته على ما أخبر من صفاته تعالى. فيثبتون ذاته بصفتها كما أخبر بها الله عن نفسه على معنى التفرد وعدم المماثلة حيث "لم يكن له كفواً أحد، لا في ذاته ولا في صفاته".

أما النوع الثاني "ويتعلق بمعرفة حقيقته تعالى فيؤمن العارف أن لا سبيل له إليها" لامتناع الصمدية عن الإحاطة" لأن الصمد هو الذي لا تدرك العقول حقائق نعوته وصفاته. كما قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ وقد شرح الجنيد هذا النوع من المعرفة فقال: هي تردد السر بين تعظيم الحق عن الإحاطة، وإجلاله عن الدرك، وذلك بأن تعلم أن ما تصور في قلبك عن الحق فالحق بخلافه، فيألفها من حيرة. حيث يكون العارف "لا له حظ من أحد، ولا لأحد منه حظ، وإنما وجود يتردد في العدم، لا تنهياً العبارة له، لأن المخلوق مسبوق، والمسبوق غير محيط بالسابق^(١).

والنوع الأول من المعرفة "معرفة حق" حظ مشترك بين جميع الصوفية وغيرهم ممن لم يشاركهم على الطريق الصوفي.

أما النوع الثاني فهو خاص بالصفوة منهم، أو إن شئت فقل إنه يتعلق بصفوة الصفوة، وبمحمل كلام الصوفية عن المعرفة إنما يتعلق بهذا النوع من المعرفة. حيث يكون من سماتها البارزة الحيرة والقلق، وتعطيل الحواس وفناء العارف بمشاهدة الحق.

ولقد سئل ذو النون عن أول درجات العارف فقال : (٢).

التحير، ثم الافتقار، ثم الاتصال، ثم التحير.

أما الحيرة الأولى فتعلق بأفعال الله في العبد وكثرة نعمه وأفضاله عليه فلا يرى شكره يوازي نعمه، مع أنه مطالب بشكر النعمة، بل إن شكره هو في ذاته نعمة ينبغي أن يقوم بحققها هي الأخرى في الشكر، وهكذا، فكل ما بالعبد من نعمة فمن الله يجب الوفاء بحققها من الشكر. وأما الحيرة الأخيرة : فهي حيرة القلب بالفكر في متاهات التوحيد، فيضل فهمه في عظم قدرة الحق وكمال جلاله. لأن دون التوحيد متاهات

(١) راجع : التعرف : ١٥٨.

(٢) التعرف : ١٦٢.

تضل فيها الأفكار، ولذلك فإن من المتفق عليه بينهم أن أكثر الخلق معرفة بالله أشدهم تحيراً في الله^(١).

وأول مقام المعرفة عند سهل التستري هو اليقين بالله. فيعطى العبد يقيناً في سره تسكن به جوارحه، ويتولد عن هذا اليقين توكل في جوارحه يسلم به في دنياه، وحياة في قبله يفوز بها في عقباه. ومن لوازم المعرفة كثرة البكاء بما وصلوا إليه من معرفة الحقائق المستورة والمغيبة عن كثير من الخلق، كما قال تعالى: ﴿تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾ (المائدة : ٨٣).

ومن لوازم هذه المعرفة التطور الدائم والتنقل من حال إلى حال أرقى منه، ولما سئل ذو النون عن العارف قال: كان ها هنا ثم ذهب، ومرة أخرى يقول: هو رجل معهم. باين عنهم. يشير بذلك إلى دوام ترقيه من حال إلى حال نتيجة مداومتهم للرياضة وملازمة المجاهدة، حتى ينتهي الأمر إلى الفناء. ويكون الأمر كما قال الجنيد عن العارف: لئون الماء لون إنائه، إشارة إلى فناء العارف في الله. لأنه يتخلق بأخلاقه حتى يظن كأنه هو، وما هو هو. وجعلوا ذلك شرطاً في العارف، فيكون في كل حال أفضل من حالته السابقة، فتختلف أحواله تبعاً لذلك، ومن هنا عبروا عنه بأن العارف "ابن وقته" فلا تراه في وقتين بحالة واحدة، وليس ذلك باختياره أو من عمل نفسه، وإنما هو في ذلك مقود لا قائد لأن مدبره غيره، وولى أمره سواه، فلا حيلة له فيما يقع به أو يقع منه^(٢). حيث يشرق نور المعرفة على قلب السالك المستعد للقبول فتتمحى تبعاً لذلك كل صلته بالعالم الحسى، وتتعطل حواسه عن مباشرة وظائفها المعهودة، وكان الجنيد يشير إلى العارف بقوله: من عرف الله كل لسانه. وقال الآخر: من عرف الله قل كلامه وكثر تحيره.

ويرى كثير من المتصوفة أن معرفة الحقيقة مع أنها خاصة بصفوة الصوفية غير أنهم لا دور لهم فيها سوى استعداد القلب لتقبل هذا المستوى من المعرفة. فهم لا يعرفون وإنما يعرفون بالله، ويكون مبلغ علمهم في ذلك علمهم أنهم لا يعرفون، ويتمثلون في

(١) راجع التعرف ١٦٢-١٦٤.

(٢) نفس المرجع، راجع الفتوحات المكية لابن عربي ٣١٦/٢-٣١٧.

ذلك بقول أبي بكر رضى الله عنه: سبحانه من لم يجعل لنا سبيلاً إلى معرفته إلا العجز عن معرفته.

ومن الفروق الأساسية بين هذا المستوى من المعرفة وغيره أن معرفة الحقيقة يسعى من ورائها الصوفية إلى إثبات الوحدة المطلقة في هذا العالم، حيث يتلاشى عند العارف وجود الكثرة التي مصدرها العدم وغايتها العدم، ولا يكون هناك موجود على الحقيقة إلا الله الواحد، وما سواه عدم محض، أما في غير هذا المستوى من المعرفة فلا تتلاشى الكثرة من ذهن العارف، بل هو حريص عليها لأن دورها أساسى في المعرفة من حيث الهدف والوسيلة.

وإذا كانت معرفة الحقيقة لا وسيلة لها سوى القلب القابل المستعد فإن غيرها من المعرفة له وسائله الأخرى البرهانية والعقلية.

وأصحاب الحقيقة من أهل المعرفة يرون أن الاحتفاظ بظاهر الشرع وأحكامه يكون بالقدر الذى يساعدهم في السير إلى القرب من الله، ويعملون من واجب العارف أن يعى لنفسه ما ينبغى له أن يأخذ به من رعاية أحكام الشريعة بأوامرها ونواهيها فيكون التزامه بظواهر الشرع من وحي ضميره وليس من خارج نفسه.

ويصرح الكثير من الصوفية بأن ظاهر الشرع هو نصيب العامة الواقفين عند رؤية العقل وأحكامه أما باطنه فيختص به الصفوة من أهل المعرفة الحقيقية، فالمسلم الواقف عند ظواهر الشرع وأحكام العقل يرى في إثبات التوحيد لله أن الله واحد في الذات والصفات والأفعال، وأنه ليس كمثله شئ. أما العارف، فيتجاوز ذلك إلى إثبات أن الله هو الوجود الحقيقى، وهو أصل جميع الموجودات، وليس سواه وجود ولا موجود، ويعملون ما سوى الله أشبه بأشعة منبعثة من ضوء الشمس الحقيقية، وكما لا نرى شعاع الشمس إلا بالشمس كذلك لا تعرف الله إلا بالله.

وعند يشعر العارف بأنوار المعرفة قد استغرقت قلبه واستولت عليه فيجب أن يركز على جمع قواه الروحية لتقوية استعداد القلب لتقبل المعرفة، وأن يحذر من كل ما يخل بذلك من رؤيته لنفسه أو رؤيته لفعله، بل يفنى في مشاهدته عن نفسه وعن شعوره بمشاهدته. وليس ذلك أمراً مستحيلاً عند الصوفية لأن الإنسان مستعد بطبعه لتقبل هذا

اللون من المعرفة لوجود نوع من القرب بينه وبين من يتعرف عليه. فالله تعالى قد خلق آدم على صورته ويتخذون من هذا الحديث مفتاحاً لتفسير آراء كثيرة في المحبة والمعرفة، فإذا تعرف عليه العارف أو عرفه الله بنفسه فليس هناك شيء من الغربة أو الوحشة. بل على العكس فلا يجد من الأنس بالله ما يملأ عليه حياته ويزيل عنه غربته ووحشته.

وانطلاقاً من فهم الصوفية للحديث السابق يجعلون من الإنسان عالماً صغيراً قد انطوى فيه أسرار العالم الأكبر، فهو مثال وصورة لخالقه، ومن هنا فإذا عرف الإنسان نفسه فقد عرف ربه، وإذا عرف ربه يكون قد عرف نفسه أكثر مما كان من قبل.

والعارف الكامل يلغى من حسابه معنى الأضداد، ويستوى في نظره جميع المذاهب والأديان، فلا فضلاً لدين على آخر ولا لمذهب على آخر.

والصوفي الناضج لا يهتم بأن فلاناً يتبع المذهب الفلاني أو يتعبد على مذهب كذا أو هو على دين كذا. لأن العارف يعتقد أن مسجده في قلبه "فالذين يعبدون الله في الشمس يرون الله شمساً، والذين يعبدونه في أشياء جامدة يرون الله شيئاً جامداً، والذي يعبدونه بصفة أنه وجود واحد ليس كمثله شيء يعتقدون أن الله ليس له شبيه ولا مثيل، والعارف الحق لا يقيد نفسه أبداً بإحدى هذه الطرق ويحكم بخطأ ما سواها. وإذا كان لون الماء لون إنائه. فإن الماء لا لون له وإنما يتلون بلون الإناء الذي يحل فيه^(١)، فالاختلاف والتغير يكون بسبب الإناء وليس بسبب الماء، وبسبب اختلاف الحبل القابل فينشأ الخلاف بين الناس وتملأ الضغينة قلوبهم، ويحقر كل منهم معبود الآخر. وهنا يصل الصوفية إلى القول بوحدة الأديان لا تعددها. ولعل النص السابق الذي أوردناه عن ابن عربي صريح في ذلك، وخاصة أنه يوصي بأن "... لا تصل نفسك بعقيدة بعينها كل الوصل فتكفر في البقية، فإن وصلت نفسك فقدت خيراً كثيراً - لا بل لم تستطع أن تعرف الحق الصراح في الأمر... وكل إنسان يمجد ما يعتقد. فإنه مخلوقه... وهو لذلك يعيب عقائد الآخرين التي لو أنصف ما عابها فإن عيبه لها قائم على الجهل ولم يدخل

(١) راجع لواقع الأنوار ٢١٩/١؛ راجع الفتوحات لابن عربي ٣١٦/٢-٣١٧، نصوص لم تنشر لابن عربي ملحق خاتم الأولياء للحكيم الترمذي ص ٤٨٢، ٤٨٣، الصوفية في الإسلام ص ٨٤-٨٦.

نفسه في عقائد الناس... ولأدرك في كل معتقد^(١). وهذا اللون من الكلام لا ينفرد به ابن عربي، لأنه قد سبق إليه فوجدناه قبل ذلك عند الحلاج ومدرسته، وعند عفيف الدين التلمساني؛ وعلى سبيل الإجمال نجد هذا يمثل اتجاهًا عامًا لدى متصوفة الفرس والحوليين من المتصوفة.

وهذا الغلو الذي يخرج في كثير من الأحيان عن منطق الإيمان بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم جعل كثيراً من رجال التصوف المعتدلين يقومون بحركة نقد من الداخل للتصوف وقضاياها، فوجدنا كلا من الجنيد وسهل التستري والغزالي وغيرهم يلفتون النظر إلى ضرورة الربط بين الحقيقة الشريعة والظاهر والباطن، وأنه لا يسع أحد أن يصرح في سكره ووجدته بما يناقض ما جاء به محمد، وجعلوا كل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة باطلة، وردوا كل باطن يتعارض مع الظاهر وجعلوا التحلل من الشريعة كفراً وزندقة، وعبارات الجنيد وسهل صريحة وكثيرة في ذلك.

المعرفة والعلم:

من الملاحظ أن لفظ المعرفة لم يرد في القرآن الكريم مضافاً إلى الله سبحانه كصفة من صفاته. بخلاف لفظ العلم الذي وصف الله نفسه به في صيغ الفعل المختلفة، وكذلك مشتقات هذه المادة "علم" فوصف نفسه بأنه عالم، علام، ويعلم، علم.

وبالنسبة لإضافة هاتين الصفتين للإنسان فإننا نلاحظ أن القرآن وصف الإنسان بالمعرفة فقال سبحانه «يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ»^(٢) «فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِمَائِهِمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ»^(٣) فجاء وصف الإنسان بالمعرفة في هذه الآيات وفي غيرها مطلقاً غير مقيد ولا مشروط.

وأحياناً نجد القرآن يصف الإنسان بالعلم. كما في قوله سبحانه «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا».

وقوله: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا».

(١) لوائح الأنوار : ١/ ٢١٩، الصوفية في الإسلام : ٦.

(٢) البقرة : ١٤٦.

(٣) محمد : ٣٠.

وقوله : «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ».

وعند تأمل هذه الآيات نتجد أن وصف الإنسان بالعلم فيها لم يكن مطلقاً كما هو الشأن في وصفه بالمعرفة في الآيات السالفة بل جاء مقيداً. ففي الآية الأولى جاء وصف الإنسان بالعلم مقيداً بأنه متعلق بظواهر الأشياء فقط، وفي الآية الثانية جاء وصفه بالعلم مقيداً بالقليل منه، وفي الآية الثالثة جاء العلم فيها مقيداً بأنه تعليم من الله.

وهذا ربما يطرح علينا ضرورة التفرقة بين العلم والمعرفة وأيهما يكون وصفاً لله، وأيهما يكون وصفاً للإنسان، وينبغي أن يكون سبيلنا في ذلك هو استعمال القرآن لكلا اللفظين وليس اجتهد مفكر أو استعمال مفسر أو لغوي، إن عدم مجئ المعرفة صفة لله تعالى في كتابه وقصر وصفه بالعلم ربما أوحى إلينا أن صفة المعرفة تتعلق بظواهر الأشياء دون باطنها، أما صفة العلم فتتعلق بظواهر الأشياء وبواطنها معاً على حد سواء، وقد وصف الله نفسه بالعلم دون المعرفة. لأنه يعلم ظواهر الأشياء وبواطنها علماً مطلقاً. أما الإنسان فوصف بالمعرفة لقصور معرفته، وتعلقها بظواهر الأشياء فقط، ولما وصفه القرآن بالعلم جاء وصفه بذلك مقيداً غير مطلق. مرة جاء مقيداً بظواهر الأشياء، ومرة وصف بأنه قليل ومن الله.

وإذا كان العلم يتعلق بظواهر الأشياء وبواطنها فإن كل من يتصف بالعلم فإنه يوصف بالمعرفة من باب أولى، ولما كانت المعرفة قاطرة على ظواهر الأشياء فإن من يوصف بالمعرفة لا يوصف بالعلم. وهذا يعني أن كل عالم هو بالضرورة عارف، وليس كل عارف يكون عالماً ولذلك كان استعمال صفة العلم مضافة إلى الإنسان من باب التحوز في الاستعمال.

هذا فيما يتعلق باستعمال القرآن لهاتين الصفتين مضافة إلى الإنسان ومضافة إلى الله.

أما على السنة الصوفية والمفكرين فإننا نجد كلا اللفظين يستعمل مكان الآخر، ولا فرق بينهما إلا عند من يريد أن ينبه إلى أمر زائد على الاستعمال العادي للكلمتين،

كمن يتعرض بالحديث لنظرية المعرفة مثلاً، فلا بد أن ينبه إلى الفروق بينهما، وكذلك الصوفية منهم من يفرق بينهما عند حديثه عن العارف والمعرفة وإن كان هو يخلط بينهما في استعماله العادى للكلمتين^(١).

غير أن المعرفة تقتصر على اللقاء المباشر بين الذات العارفة وموضوع المعرفة خلال التجربة الحسية. أما العلم فيكون أشمل من ذلك حيث يشمل المعلومات المكتسبة بالنظر العقلي والدليل البرهاني، أو ما جاء منها عن طريق النقل بالوحى والتقليد، والعلم الذى يضاف إلى الإنسان يكون سبيله عادة الرواية أو الدراية، أما المعرفة فسييلها التجربة المباشرة. وهذا المعنى قد أشار إليه أبو بكر الوراق حين قال: المعرفة معرفة الأشياء بصورها وسماتها، والعلم علم الأشياء بحقائقها. وهذا المعنى هو ما أشار إليه القرآن في التفرقة في الاستعمال بين اللفظين^(٢)، ولعل معرفة هذه الفروق الدقيقة بين كلمة العلم والمعرفة قد أوحى إلى الصوفية أن يستعملوا "صفة" المعرفة في التعبير عن مسلكهم وطريقتهم في الكشف عن الحقيقة بدلاً من لفظ العلم. ولما سبق من أن المعرفة ترتبط باللقاء المباشر بين العارف وموضوع معرفته، وهذا ما يؤكد الصوفية في نهاية الطريق أنهم يلتقون بالله مباشرة خلال إنحاء ذواتهم بصفاتها في الله، حيث تفى الكثرة والأغيار، ولا يبقى إلا الله الواحد القهار.

ويؤكد الصوفية على هذا اللقاء المباشر في المعرفة الصوفية، أما العلم فهو دون ذلك بمراحل عديدة. وما قيمة العقل والبرهان أمام المواجهة المباشرة بين قلب العارف وموضوع معرفته، ولهذا كان الصوفية يتيهون على أقرانهم من المفكرين وأهل الظاهر ويقولون لهم: أخذتم علمكم ميتاً عن ميت وأخذنا علماً عن الحى الذى لا يموت. يريدون بذلك أن العلم الظاهرى لا يستفاد إلا من خلال مناهج تعتمد في أدلتها على قيسل وقالوا. بخلاف المعرفة الصوفية المباشرة، وقد قيل أن ذا النون المصرى هو أول من تكلم عن الفروق بين المعرفة الصوفية والعلم الظاهر. ليوضح الفرق بين طبيعة الحقائق التى يصل إليها الصوفى وطريقة علماء الظاهر أو علماء الشريعة^(٣). غير أننا نلاحظ هذه

(١) راجع التعرف : ٦٦ .

(٢) انظر : نيكلسون في التصوف الإسلام وتاريخه ٩-١٥ .

(٣) انظر : التراث الصوفى ص ٢١٩؛ وراجع اللمع للسراج ص ١٠٤ .

التفرقة عند كثيرين غير ذى النون، فنجد سهلاً التسترى يفرق بين العلم والمعرفة، بما يدل على تفاوت مراتبهما فيجعل " .. بدء الأشياء المعرفة وآخرها العلم. وبدء الشيء العلم وآخره المعرفة. وآخر باب من العلم أول باب من المعرفة، وأول باب من المعرفة السكون إلى الله عز وجل، وكمال الذكر هو العلم بالمشاهدة^(١).

ويشرح الصقلي قول سهل السابق بأن بدء الأشياء هو الميثاق أخذه الله على عباده أولاً حيث تمت خلاله المعرفة. وآخرها العلم في الدنيا بصفات الكمال للحق، وبدء الشيء العلم - أى التوحيد بالعبادة وهى لا تتم إلا بالعلم، وآخره المعرفة أى ثبات اليقين بمعرفة الحقيقة كما قال الرسول لحارثة: لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك. الحديث، فقال له الرسول عرفت فالزم. مؤمن نور الله قلبه بالإيمان.

وقوله : آخر باب من العلم أول باب من المعرفة. يعنى آخر باب من علم الأوامر والنواهي الشرعية، وهذا فى النهاية يؤدى إلى السكون والطمأنينة وحسن التوكل^(٢).

ومن المفيد أن نشير هنا إلى أن بعض المتصوفين يفرق فى معرفته بين منهج المتكلمين والمنهج الصوفى، فالمتكلمون يبدأون منهجهم فستدلون به على وجود الخالق. بينما يبدأ العارف بمعرفة الخالق أولاً ثم يعلم أن له خلقاً.

صفات العارف :

لعل ما سبق يلقى لنا بعض الضوء على المعرفة الصوفية من حيث منهجها، ووسيلتها، وغايتها، وبالتالي فإن صفات العارف مأخوذة فى جوهرها من حديثهم عن المعرفة وعن وسيلتها وحقيقتها؛ ولذلك نجد العارف مقيداً فى طريقه بمجموعة من القيود التى ألزم نفسه بها ، ولم تفرض عليه من خارج ذاته. وكلام الصوفية عن العارف يختلف فيما بينهم إلى درجة التناقض أحياناً، وهذا أمر طبعى إذا أخذنا فى اعتبارنا أن كل صوفى يتكلم عن العارف من واقع حاله هو، ومن واقع غربته الذاتية البحتة. فليس هناك منهج ملزم لجميعهم متفق عليه فيما بينهم ، ولكن كل صوفى يتكلم عن العارف من

(١) انظر التراث الصوفى ص ٢١٩.

(٢) نفس المرجع .

واقع تجربته الخاصة كما سبق، ومع ذلك نجد صفات العارف تكاد تكون محل اتفاق بين الصوفية ومن أهمها:

١- الحيرة ودوام التفكير، فالعارف كلما ازداد معرفة بالله ازداد تحيراً فيه، ويلزم هذه الحيرة دوام التفكير. قال إبراهيم ابن أدهم: آية العارف أن يكون خاطره أكثر اشتغالاً بالتفكير والعبادة، ويكون أكثر كلامه ثناء ومدحاً للحق. وغالب نظره في لطائف الصنع والقدرة^(١) والنظر في التوحيد دونه متاهات تضل فيها الأفكار وتشحز العقول.

٢- ملازمة الصمت؛ وأبو سليمان الداراني يجعل ذلك شرطاً في العارف، لأن المعرفة عنده أقرب إلى السكون منها إلى الكلام.

وينتج عن ملازمة الصفتين السابقتين للعارف كثرة بكائه فتفيض عينه بالدمع مما عرف من الحق، ولكن بكاء العين لا يعنى حزن القلب، فإذا كانت عين العارف باكية فإن قلبه ممتلئ بالفرح والسرور، لما كشف له من مشاهدات وما عرف من حقائق^(٢).

٣- دائم الخوف، متبرم بالبقاء في ذلك الهيكل الجسدي لما عرف عنده من أن في الموت لقاء مع الله فتقلب حياته كدراً لشدة شوقه إلى لقاء الله. ويفسرون في ضوء هذا الموقف قول النبي صلى الله عليه وسلم: من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه.

٤- تغلب عليه صفة الرحمة والحلم مع الناس، وهو يشبه في ذلك الأرض التي يطؤها المؤمن والكافر والبر والفاجر، وكالسحاب يسقي بمائة كل شيء، وكالمطر يسقي ما يحب وما لا يحب. فهو دائم النفع لمن قرب منه، لا يكدره شيء ويصفو به كل شيء، تضيء له أنواع العلم فيبصر به عجائب الغيب ومكنون الأسرار.

٥- دائم الذكر، ورؤيته من يراه تدعو إلى الذكر، فلا يراه أحد إلا قال: الله، ولا يسمع ذكره أحد إلا قال: الله. وذلك لشدة قربيه من الله في سره ونجواه، قال عنه ابن عربي: ذو روح وريحان، قلبه طريق مطرقة لكل سالك، صاحب دليل وكشف،

(١) راجع كشف المحجوب ص ٤٢٥، تذكرة الأولياء، ترجمة إبراهيم بن أدهم.

(٢) راجع التعرف ص ١٦٢-١٦٤.

يكرم الوارد ويتأدب مع الشاهد، برئ من العلل، كلما رأيته لا تملك إلا أن تقول: الله، ولو تكررت الرؤية وتعدد اللقاء.

٦- ذو همة فعالة، وصاحب غيرة على محارم الله أن تنتهك متنقل في معرفته من حال إلى ما هو أرقى وأرفع، فلا حال دائمة له، لأنه قد محيت رسومه، وفنيت هويته، وفنيت آثاره بآثار غيره، ولذلك قال عنه ذو النون: كان ها هنا ثم ذهب، وقال أيضاً: هو معهم بائن عنهم، فلا تطلبه في حال إلا اقتدته فيه، فلا تلحظه الأغيار، وهو مستوحش من الخلق، تبدو عليه ملائم الفقر مع ما هو فيه من عزة وغنى عن الخلق، وهو لا يعتقد باطناً من العلم يناقض ظاهراً من الحكم، ولا تحمله كثرة نعم الله عليه على هتك أستار محارم الله، ولذا كانت معايشة العارف كمعايشة الله، يحتملك ويحلم عليك تخلفاً بأخلاق الله^(١).

وقد ذكر ابن عربي في الفتوحات المكية^(٢) جملة من الصفات المعتبرة عنده في العارف، فجعله مطلعاً على الغيب من غير حجاب، له جمع الخير، يتحكم بالمشيئة لا بالاسم، قد استوت طرفاه فأزله مثل أبده، تدور عليه جميع المقامات ولا يدور هو عليها. له يدان يقبض بهما وييسط في عالم الغيب والشهادة عن أمر الحق. ولاية، وخلافة، حمائل أعباء المملكة.. وله في الملكوت وقائع مشهودة، متفرد بلا انفراد، متواتر الأحوال، ذو نور طامس، شعاعاته محرقة، واراذه مقلقة، يرد عليه ما لا يعرف.. إلخ. ولا شك أن هذه الخصائص التي أضافها ابن عربي إلى شخص العارف لا تتمشى إلا في ضوء مذهبه في وحدة الوجود، لأن بعضها صفات للخلق وبعضها الآخر من صفات الخالق، وهو يعلل ذلك بأن العارف لا يتكلم إلا بالله ولا يكون إلا بالله مع الله، ولا حال له أصلاً إلا وهو في المعية مستغرق بدوام ذكره.

الفناء: المحمود منه والمذموم:

سبق من كلام الصوفية في الحبة والمعرفة أن كلا الموقنين يؤدي بالصوفي إلى الفناء مع الفارق بين من يقول بالحللول والاتحاد نتيجة لفنائهم ومن يقف منهم عند حد القول

(١) راجع الحلية ٣٧٦/٩.

(٢) راجع الفتوحات ٣١٦/٢-٣١٧؛ ختم الأولياء للترمذي (ملحق نصوص لم تنشر بتحقيق عثمان يحيى) ص

بالفناء فقط، والقول بالفناء عموماً لم ينشأ في الفكر الإسلامي إلا في أحوال الصوفية المتأخرين في القرن الثالث الهجري وبعده، على يد أمثال ذي النون (ت ٢٤٥هـ) والجنيد (٢٩٧هـ) والحلاج.

نعم كان في البصرة من العباد والنساك من إذا سمع القرآن يتلى يخر مغشياً عليه كالمصروع، كما صقع موسى حين تجلى ربه للجبل من شدة الموقف وضعف الاستعداد البشري، وكتب التاريخ تحدثنا أن جهيراً الضرير، ووزارة بن قاضي البصرة كان يصلي خلف إمامه، فلما قرأ الإمام الآية الكريمة ﴿فَإِذَا تُقْرِءَ فِي التَّائِبِينَ، فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ﴾^(١) خر ميتاً، وحدث لأبي جهير الضرير مثل ذلك، من المفيد أن نشير هنا إلى أن هذا اللون من الفناء ليس دليلاً على كمال الإيمان ولا كمال المحبة لله ولا قوة اليقين والثقة به. لأنه لو كان دليلاً على هذه المعاني لكان أكمل الخلق إيماناً ومحبة و يقيناً أكثر الناس كلاًماً عنه وتبهيهاً إليه، ولعرفناه عن طريقه وعن طريق صحابته.

١- والفناء الذى تكلم عنه الصوفية هو وليد طبيعى لمذهبهم في المحبة والمعرفة، وهما متلازمان بالضرورة فكل من عرفه حقاً فقد أحبه. ونستطيع أن نفرق بين ثلاثة أنواع من الفناء عند الصوفية أشار إليها ابن تيمية:

١- النوع الأول : فناء عن إرادة ما سوى الله، وعن عبادة ما سواه، وتكون إرادته عند حدود إرادة الله للأشياء، فلا يريد إلا مراد الله، وهذا النوع من الفناء وليد المحبة التى تتعلق بما يحبه الله وبرضاه، فيكون هوى النفس تابعاً لما جاءت به الرسل ونزلت به الكتب، فلا يريد المرء إلا ما يريده الله، ولا يحب إلا ما يحبه الله، وعند ذلك تتحد إرادته مع إرادة الله، ويفنى مراده عند رؤيته إرادة الله. وهذا النوع هو مقام النبيين والأولياء والصالحين من أتباع الرسول الواقفين عند أوامره ونواهيه، المتقربين إلى الله بفرائضه ونوافل رسوله.

٢- أما النوع الثانى من الفناء الذى تكلم عنه الصوفية، فهو فناء عن شهود السوى، بمعنى أن يفنى المرء عن شهود ما سوى الله. وقد يكون من أسبابه استغراق القلب في

(١) مشاهير علماء الأمصار لابن حيان ص ٩٥-٩٦.

المداومة على الذكر والعبادة، فلا يشعر حال استغراقه إلا بالله، رعباً أو رهباً، محبة فيما عند الله أو خوفاً من بطش الله وعذابه، فإذا اشتد به حاله أصبح غائباً عن نفسه ومعهوده عن شهوده، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته، حتى يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل، وفي هذه يصبح عنده لا فرق ولا أغيار ولا كثرة. ويطلق ابن تيمية على هذا النوع أنه فناء القاصدين من الأولياء والصالحين. وليس دليل كمال في إيمانهم ولكنه دليل ضعف في استعدادهم، لأن الصحو أفضل من السكر والبقاء أفضل من الفناء.

٣- أما النوع الثالث فهو الفناء عن وجود سوى، وهو الفناء الذي يؤدي إلى الحلول والاتحاد، فلا يرون في الوجود وجوداً لسواه، لا به ولا بغيره، بل الكل عندهم عدم محض، ولا موجود حقيقة إلا الله. والفرق بين هذا الفناء والذي قبله؛ أن أصحاب هذا النوع الأخير يرون أن كل ما يحيط بهم من عالم الأشياء هو رب السموات والأرض. أما أصحاب النوع السابق فإن قلوبهم لما استغرقت بذكر الله ومحبه لم يروا خالقاً ولا مدبراً رازقاً إلا الله فسلموا له أمورهم إما خوفاً من عذابه، وإما طمعاً في رضوانه، ولهذا فإن حالهم في الفناء جاء من منطلق الرجاء أو الخوف، وأكمل أنواع الفناء، هو الفناء عن إرادة العبد عند رؤية إرادة الله وما سوى ذلك فهو دليل نقص وآية عجز، والنوع الأول من الفناء قد يسمى أحياناً فناء عن عبادة ما سوى الله وكلا الأسمين متضمن للآخر. وهذا هو الفناء المحمود شرعاً.

أما الفناء عن شهود سوى، فتلك حال ناقصة عند أئمة العارفين وليس هو الغاية ولا شرطاً في بلوغ الغاية، وإنما الغاية الفناء عن عبادة ما سوى الله والفناء عن إرادة ما لا يريد الله، وتلك حال النبيين، وهي تحقيق الحقيقة وعلامة على إخلاص الدين لله، فيفنى لعباده الله عن عبادة ما سواه، وبمحبه عن محبة ما سواه، وبخشية عن خشية ما سواه، وبالحب فيه والبغض فيه عن الحب والبغض فيما سواه، فلا يكون المخلوق من المخلوقين - لا لنفسه ولا لغير نفسه - على قلبه شركة مع الله.

أما مجرد شهود الحق من غير فعل المأمور وترك المحذور فهذا ليس دليل إيمان ولا آية يقين، ولا يستدل به على كمال صاحبه لا علماً ولا ديناً، فضلاً عن أن يكون غاية العارفين.

والذى لا يشهد وجود السوى مطلقاً، إن شاهده عين السوى فهذا قول الملاحدة القائلين بوحدة الوجود، وإن كان ذلك لغيبته وإعراضه عن شهود السوى، فإن شهد ما سواه مخلوقاً له، آية له، وشهد ما فيه من آياته كان أكمل إيماناً ممن لم يشهد السوى أصلاً.

ومن قال من الصوفية أنه يفنى عن شهود فعل الرب حتى لا يستحسن ولا يستقبح معصية ، فهذا غلط عند أئمة الصوفية، ولقد حذر الجنيد من أمثال هؤلاء، ونصح بضرورة التفرقة بين المأمور والمحذور، وبين ما يحبه الله وما يكرهه، أما من لم يشهد بقلبه إلا خلقه الشامل وإلا مشيئته العامة، وإلا ربوبيته الشاملة لكل شيء فهو لم يفرق بين عدم الله وولى الله. ولا بين المأمور والمنهى. والفناء عن السوى يعنى أنه قد فنيت إنيتته وتلاشت هويته فجعل الوجود كله شيئاً واحداً، فجعل أنيته متحدة بأنية الخالق، ولم يكن عنده أغيار ولا كثرة وإنما تحقيق للوحدة، فلا يقال هو غير الله ولا سواه. ولا يخفى ما فى هذه الأقوال من خروج على ما جاء به الوحى واستقرت عليه الأمة^(١).

ومعلوم أن فى نفس كل إنسان ميلاً إلى ما يحب ونفور مما يكره، ولا يتصور خلو إنسان من هذين العاملين، الحب والكراهة. فإذا لم يحب ما يحبه الله ورسوله ولم يبغض ما يبغضه الله ورسوله كان حبه وكراهه تبعاً لهوى نفسه. فيحب ما تحبه نفسه ويبغض ما تبغضه نفسه، فيخرج بذلك عن المحبة الشرعية التى تتحد فيها محبة النفس مع ما يحبه الله ورسوله، فيخرج عن الحب الشرعى إلى الحب الشيطانى البدعى، ومعلوم أن القول بالفناء عن السوى متضمن كل هذه المحاذير الفاسدة، لأن استحالة المخلوق فى الخالق أو العكس تقتضى اتصاف المخلوق بصفات الكمال الواجبة لله، كما تقتضى اتصاف الخالق بصفات المخلوق وما فيها من نقص، وما يطرأ عليها من تغير وتبدل ومحو وإثبات، فمن صفات المخلوق الضعف والافتقار والذل، ومن صفات الحق الغنى والقدرة والعزة ويستحيل عليه تعالى نقيض ذلك من صفات المخلوقين، ولهذا لما سئل الجنيد عن التوحيد أجاب بقوله: إفراد الحدوث عن القدم، بمعنى الإيمان بمباينة الخالق لخلقه وتمييز القدم عن

(١) رسالة فى بطلان وحدة الوجود لابن تيمية ١-٦١ مجموع الرسائل والمسائل ط. المنار.

المحدث، وهذا ما تفق عليه أئمة الصوفية، وشيخوهم، فهم جميعاً على أن الخالق بائن عن مخلوقاته، ليس في المخلوق شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته. وإنما الرب رب بذاته، والعبد عبد بذاته " **﴿إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾** ^(١).

ومما ينبغي أن نلفت النظر إليه أن القول بالحللول أو الاتحاد يرتبط بهشائج قوية بأقوال النصارى في المسيح عيسى بن مريم، فهم يقولون بحلول اللاهوت في الناسوت، وإن كان هناك من فروق بين الموقفين فإن القائل بالحللول من الصوفية يقول بالحللول المطلق والعلم، أما النصارى فيقولون بالحللول المقيد الخاص. ويجعلون حلول اللاهوت مقيداً بناسوت عيسى فقط وليس كل البشر، وليست الصلة بخفية على من يقرأ تراث الحلاج وابن عربي، فألفاظ الدير، والرهبان، والكنيسة، واللاهوت، والناسوت، تتردد كثيراً في تراث كل منهما بشكل يدعو إلى التساؤلات الكثيرة حول هذه الظاهرة فالحلاج يقول :

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
حتى بدا في خلقه ظاهراً في صورة الأكل الشارب

وهذا يشير صراحة إلى الحللول الخاص الذي قالت به النصارى في عيسى بن مريم.

أما الفناء عن عبادة ما سوى الله، والفناء عن إرادة العبد لتتحد مع مراد الله فذلك هو تحقيق معنى شهادة أن لا إله إلا الله، فلا يشهد لمخلوق شيئاً من الإلهية، فلا يستحق العبادة ولا الموالاة سواء، ويتحقق في ذلك معنى قوله **﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾** وقوله **﴿فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾** . وإذا شهد العبد هنا أن الله هو المستحق للعبادة مع رؤيته لنفسه لم يكن قد شهد حقيقة **﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾** وإذا شهدت حقيقة أنه الفاعل لكل شيء ولم تشهد أنه المستحق للعبادة دون سواء، وإن عبادته إنما تكون بما أمر به رسوله وبما نهى عنه لم تشهد حقيقة إياك نستعين وإذا تحققت بقوله **﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾** تحققت بالفناء في التوحيد الذي بعث به الرسل ونزلت الكتب، فلا يكون هوى النفس

(١) سورة مريم : الآية ٩٣، وانظر المرجع السابق.

على خلاف ما جاءت به الرسل، وإنما يكون هواها تابِعاً لما جاءت به الرسل، فيغضب إذا انتهكت محارم الله، أكثر من غضبه لنفسه، كما كان حاله صلى الله عليه وسلم، فلا يغضب إلا إذا انتهكت محارم الله، وكان لا يكره ولا يحب إلا الله.

ومعلوم أن الغاية القصوى في جميع الأديان إخلاص الدين والعبادة لله، وهذا الفناء عن عبادة السوى، وهو حال الخليل إبراهيم الذى عبر عن حاله بقوله : "إن صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين. لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين".

المعرفة عند الغزالي :

يسفرد الغزالي من بين المتصوفة، بمنهجية خاصة في تفكيره يتميز بها عن بقية المتصوفة، ذلك أنه قد ولج ميادين مختلفة قبل أن يخوض مجال التصوف، وكان له في كل ميدان أثر لا يمكن لباحث أن يتجاهله فتلفتى به وبآثاره في ميدان الفقه وأصوله، حيث تقرأ "المستصفى" من أهم مصادر الأصول الفقهية عند الشافعية، وتلتقى به في ميدان علم الكلام حيث تجد العديد من المؤلفات التى نصر بها مذهب الأشاعرة، ومن أهمها فيصل التفرقة، لإجماع العوام، المقصد الأسنى. الخ وتلفتى به في ميدان الفلسفة، فتجد بيانه العظيم "لما قصد الفلاسفة" ثم بيانه "لتهافت الفلاسفة" وهذان الكتابان من أهم المراجع في الفلسفة التقليدية والرد عليها، ولقد اعتمد عليها كثير من الذين تصدوا لتنفيذ آراء الفلاسفة في الآليات، وتلتقى به في مجال التصوف، فتجد : إحياء علوم الدين، والمنقذ من الضلال، وجواهر القرآن، وغيرها من الرسائل الصغيرة.

وفي مجال التربية والدراسات النفسية تجد رسالة أيها الولد، ومعارض القدس في معرفة أحوال النفس. وفي الدراسات المنطقية تجد القسطاس المستقيم، وميزان العمل. ومدارك العقول .. الخ.

وهكذا نجد الغزالي يضرب في كل مجالات المعرفة الإنسانية بسهم وافر . وحين نتكلم عن مذهبه في المعرفة ينبغى أن يكون واضحاً أن حديثه عنها جاء متشعباً وعلى مستويات. فهو أحياناً يتكلم عن المعرفة ووسائل الإدراك الحسى، بمنطق الفيلسوف والتكلم. فنجد أحياناً يميل إلى الأخذ ببعض آراء أرسطو في النفس وتعريفها، وفي وسائل الإدراك الحسية. وفي هذا المستوى لا نعثر على الغزالي المتصوف وإنما نجد الغزالي

الفيلسوف والمتكلم العقلاني والمفكر النظري. وفي كثير من الأحيان نجده يحدّثنا عن المعرفة القلبية، والوجدان والذوق وعين البصيرة وأدوات القلب للمعرفة. وفي هذا المستوى نجد الغزالي المتصوف الذي يطالعنا بنظرية متكاملة في المعرفة القلبية والوجدان السباطني. حقيقة أن حديثه عن المعرفة القلبية أو الصوفية لم يخل أحياناً من بعض الآثار الفلسفية المتمثلة في بعض آراء الأفلاطونية المحدثة، إلا أن هذين المستويين جاءا متميزين في تراث الغزالي عن المعرفة، بحيث يدرك الدارس سهولة أن الغزالي في هذا المستوى فيلسوف وفي هذا المستوى متصوف ولا يجوز الخلط بين هذين المستويين عند قراءة الغزالي أو الحديث عنه، حتى لا نصدر على الرجل أحكاماً قد تكون بعيدة عن الإنصاف والموضوعية، ومن المفيد أن نشير هنا إلى أن الغزالي لم يتكلم عن المعرفة بلسان الصوفية كواحد منهم وشاهد إلا بعد أن تكلم عن المعرفة كفيلسوف، وعلى مذهب الفلاسفة، فهو قد تحدث عنها أولاً بلغة الفلاسفة وعلى مذهبهم كواحد منهم، ولما لم يجد فيها ما يطلبه من برد اليقين وأمان النفس، ولج ميدان التصوف بالتجربة والمعاشية، بالوصف بعد ذلك. وهذا يتمشى مع حياته الفكرية وتطورها. ولا بد من إلقاء ضوء على هذين المستويين في موقفه من المعرفة.

التحول فى حياة الغزالى

ركن الغزالى فى هذه المرحلة الأولى من حياته الفكرية إلى النهج العقلى المؤسس على المشاهدة الحسية والأوليات الضرورية كأساس لبناء اليقين الذى يطلبه، وكان ذلك سلاحه، فى بيانه الرائع لمقاصد الفلاسفة، وفى بيانه لتهافتهم، وأغلب الظن عندى أنه فى هذه المرحلة لم يكن دارساً للفلسفة حباً فيها ولا جرياً وراء منهجها، رغم أنه بين مقاصدها كما لو كان فيلسوفاً معتقاً لمنهجها مأخوذاً بمسائلها، شغوفاً بقضاياها، غير أن النظرة المتأنية لكتابة الغزالى الفلسفية، وما حكاها عن ذكرياتها معه ربما كشفت لنا عن الوجه الصحيح الذى من أجله قرأ الغزالى الفلسفة وكتب فيها المقاصد والتهافت كما لو كان واحداً منهم، إنه عاش مع الفلسفة فترة طويلة من حياته لكى يطلع على دقائقها. ويتسلح بأسلحتها، حتى إذا أجهز عليها كان على علم تام بخفائيه ومواطن الضعف فى منهجها، حتى لا يقال عنه إنه يخوض لجنتها دون علم بها، ومن هنا كانت براهين الغزالى على تهافت الفلسفة والفلاسفة يقينية فى معظمها، كما كانت مصدراً لكل من جاء بعده وقصد أن يرد على الفلاسفة فى مسألة من المسائل.

لقد كان كتاب التهافت من أعظم ما كتب فى عصر الغزالى تفنيداً لآراء الفلاسفة فى الإلهيات، وكانت حججه براهينية من أقوى البراهين التى هوجمت بها الفلسفة فى عصره وأكثرها نضجاً، وهذا يؤكد لنا أنه لم يقرأ الفلسفة حباً لها، وإنما قرأها ليبين تهافتها إذا قورنت بالمنهج الذى ارتضاه فى آخره كأساس لبناء اليقين. وهذا يدعونا إلى طرح سؤال: هل كان فى ذهن الغزالى منهج معين قد ارتضاه وأمن له قبل أن ينقد الفلسفة ويبين تهافتها؟ وهل كان قد اكتشف المنهج الذوقى، والكشف الصوفى قبل أن يخوض بحار الفلسفة وعلم الكلام؟

إذا صح ذلك فإن موقفه مع الفلسفة وعلم الكلام لم تكن إلا بقصد الكشف عن تهافت المنهج العقلى عموماً أمام المنهج الذوقى. وربما كانت الحياة الخاصة التى عاشها الغزالى فى طفولته تلقى لنا ضوءاً على هذه القضية، فإن والده كان متصوفاً، ومات وما زال الغزالى فى سن الصبا، وتركه مع أخيه فى كفالة جار لهما، وكان هو الآخر مشغولاً بالتصوف، فهل لنا أن نفترض تأثر الغزالى بهذين العاملين فى هذه السن المبكرة من

حياته؟! أن إيمان الغزالي بتهافت المنهج العقلي في تأسيس اليقين الذي يطلبه لم يفارقه في كل كتبه مع ما يحتويه معظمها من الأخذ بهذا المنهج العقلي، ولم يفته في معظم كتبه الفلسفية والكلامية أن يصرح أو يلفت النظر بإشارة ساذجة إلى أنه يؤمن بعلم يقيني ليس مصدره هذا المنهج العقلي، وإنما له مصدر آخر، ومهمته أن يقود قارئه إلى هذا المصدر من خلال حوار مع قرينه، الذي فضل أن يصحبه في معظم كتبه ليظهر لنا آراءه في هيئة حوار معه. ولا شك أن هذا يدل على ذكاء وفطنة تميز بها الغزالي، إذ ظل فترة طويلة من عمره في مجادلة أصحاب المذاهب الفلسفية والكلامية ولا هم له إلا بيان تهافت أدلتهم دون أن يفضح عن دليله ومصدره في تأسيس يقينه إلا في مرحلة متأخرة من حياته.

وفي خلال مواقف الغزالي مع خصومه استفاد كثيراً من مسلكهم، كما صرح ذلك في المنقذ^(١). وتجلى له كثير من مواطن ضعفهم، وهذا سهل له الطريق في الكشف عن قوة منهجه ووثاقة برهانه أمام تهافت أدلتهم، وقد بدأ الغزالي يحكي قصته مع المذاهب المختلفة بعد أن بلغ الخمسين من عمره، فبين أنه منذ أن راهق البلوغ حتى وصل إلى هذه المرحلة من العمر وهو.. يقتحم لجة هذا البحر العميق، ويخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان المتخوف، ويتوغل في كل مظلمة ويتهم على كل مشكلة، باحثاً في عقيدة كل فرقة، مستكشفاً أسرار كل مذهب، ليعرف الحق من المبطل والمتمسك بالسنة والمبتدع في دينه، فلا يغادر باطناً ولا متكلماً ولا فيلسوفاً إلا بعد أن يسير أغواره، ولم يكن ذلك إلا أنه كان متعطشاً إلى درك حقائق الأمور، إذ يقول "وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديني من أول أمرى وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعه في جبلي لا باختياري وحيلتي" فهجر التقليد للمذهب، ورفض العقائد الموروثة من سن الصبا، لأنه رأى أولاد النصارى ينشأون على النصرانية، وكذلك أولاد المسلمين وغيرهم، حيث ينشأ كل منهم على ما وجد عليه أبوه. كل هذا دفع الغزالي إلى ضرورة التمييز بين ما هو أصيل في الفطرة ومستقر فيها، وما هو عارض عليها بسبب تقليد الأيوين، وخاصة أن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول: كل مولود

يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه وإذا كانت العقائد المروثة تبدأ بالتلفين ، فإن تميز الحق من الباطل فيها يقع حوله خلاف كبير، حيث يتعصب أصحاب مل ملة لها، وكل فريق بما لديهم فرحون. وهذا دفع الغزالي إلى أن يفصح عن مطلوبه الأسمى، وهو اليقين، وليس الانتصار لمذهب أو لشيخ معين. فقلت في نفسي: إنما العلم بحقائق الأمور فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذى ينكشف المعلوم فيه انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط، والوهم، ولا تسع القلب لتقدير ذلك. بل الأمان من الغلط ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بطلانه من قلب الحجر ذهباً، والعصا ثعباناً، لم يروث ذلك شكاً ولا إنكاراً^(١).

فاليقين الذى يطلبه الغزالي إذن هو الذى لا يقارنه إمكان الغلط، وكل علم موروث قد تسرب إلى عقله ينبغى أن يعرضه على هذا المقياس الذى ارتضاه، فإذا لم تكن هذه صفته؛ فينبغى أن يتخلص منه، حيث لا ثقة فيه ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فهو غير يقينى.

فكأن حلول الأمان بالقلب ينبغى أن يكون مقارناً لكون الدليل يقيناً. وهذا شرط أساسى فى اليقين الذى ينشده الغزالي؛ ألا يفترق الأمان القلبى عن الدليل اليقيني^(٢).

وانطلاقاً من هذا الأساس الذى ارتضاه مقياساً له بدأ يراجع نفسه، ويفتش عن محصولة من العلوم التى خاضها، والمناهج التى سیر أغوارها. ليعرف أيها أولى بأن يركن إليه. وأيها ينبغى أن يرفضه وينكر له، هذا يحكيه الغزالي فى كتابه المنقذ بأسلوب واضح فيقول: ثم فتشت عن علومى فوجدت نفسى عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا فى الحسيات والضروريات.

ومعنى هذا أن الغزالي شك فى العلوم النظرية والتقليد للآراء، ورفض القياس بأشكاله، والاستقراء، وأصبحت القضايا العقلية كلها موضع شك حتى تثبت عنده بالمقياس الذى ارتضاه، ولم يكن رفضه للتقليد إلا لأنه قد ثبت عنده بالحواس أن الخلق

(١) المنقذ ص ٧.

(٢) المنقذ ص ٨.

يختلفون أمامه فيما هو حق. ومن هنا تعددت المذاهب وتباينت الملل، ولم يرتض إلا الحواس والضروريات التي تثبت عنده ثقتها، ولكن من أين له الثقة والأمان بالمحسوسات والضروريات؟ ألم يكن قبل ذلك مؤمناً بالنظريات آخذاً بالتقليد والموروث من الآراء؟ فما المانع أن تكون ثقته بالمحسوسات من جنس ثقته بالنظريات؟ ألا يمكن أن يتطرق إليها الشك كما تطرق الشك إلى غيرها من المعارف التي رفضها؟ أليس من المحتمل أن يكون أمانه للمحسوسات من جنس أمان أكثر الخلق في النظريات؟ ومن هنا بدأ الغزالي يتشكك في المحسوسات "... فأقبلت بجد بالغ أتأمل في المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؟ فأنتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً وأخذ يتسع هذا الشك فيها..؟ فمن أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً.. وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والملاحظة بعد ساعة تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة، بل على التدريج ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف، وننظر إلى الكوكب فنراه صغيراً في مقدار الدينار ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار^(١)" هذا وأمثاله يحكم فيها حاكم الجس بأحكامه. ويكذبه حاكم العقل ويخونه، تكديماً لا سبيل إلى مدافعة^(٢) وبذلك أصبحت المحسوسات موضع شك، فلا تصلح أن تكون أساساً لليقين، فرفضها الغزالي لأن كذبا قد ثبت بها هي، وليس بشاهد آخر.. وإذا أثبت الحواس كذب لغتها بالملاحظة، فكيف تصلح أن تكون مقياساً لغيرها. وبدأ يبحث عن مقياس آخر يجد فيه برد اليقين، فلجأ إلى العمليات الضرورية "... فلعله لا ثقة إلا بالعمليات التي هي من الأوليات لقولنا أن العشرة أكثر من الثلاثة .. والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، فلا يكون (الشيء) حادثاً قديماً. موجوداً معدوماً. واجباً محالاً. فقالت الحواس: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثفتك بي؟ وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي. فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، وإذا تجلى كذب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه. وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالة.

(١) المنقذ ص ٩٠.

(٢) المنقذ ص ١٠.

ولقد توقف الغزالي أمام الشك في أحكام العقل طويلاً، لولا أنه وجد في الرؤيا المنامية ما يؤيد شكه ويقويه. "...أما تراك تعتقد في النوم أموراً، وتحيل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً، ولا تشك في تلك الحالة فيها- ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع مستحيلاتك ومعتقداتك أصل ولا طائل؟. فهم تأمن أن يكون جميع ما يعتقد في يقظتك بحس أو عقل هو بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوعاً بالإضافة إليها. فإذا وردت تلك الحالة تيقنت جميع ما توهمت بعقلك، خيالات لا حاصل لها".

وازن الغزالي بين المعرفة العقلية وبين حال النائم في رؤاه. وخرج من هذه المقارنة بالشك في المعرفة العقلية. فليس عنده ما يمنع أن يكون حال العقل في يقظته كحال النائم فيما يراه، فإذا تبدل حال كل منهما - ولا مانع من ذلك - تبين له أنه كان في سراب لا حقيقة له، ومن هنا سقطت أوليات العقل. وأصبح الغزالي غير واثق بها ولا بغيرها من وسائل المعرفة التقليدية، بل لعل الحياة الدنيا وما فيها نوم بالإضافة إلى الآخرة. فإذا مات المرء ظهرت له الأشياء على حقيقتها، بخلاف ما يشاهده الآن. ولقد أشار الرسول إلى ذلك بقوله "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا"^(١).

لقد توجه الشك الغزالي إلى جميع وسائل المعرفة التقليدية المعروفة، وأصبحت مناهجها محل اتهام في بناء معرفة يقينية منشودة، فالحواس وأقواها حاسة البصر تخدع صاحبها حيث ترى الشيء الكبير صغيراً، ويأتي العقل فيكذبها ويبين خداعها. والعقل وهو رأس الوسائل الإدراكية وقمتها، تأتي الرؤى والمنامات فتظهر لنا أن وراءه طوراً آخر من الحقيقة لا نستطيع الوصول إليها. وتبين أنه في غفلة تامة وغياب كامل عن مثل هذا الطور المعرفي الهام، فكيف نثق فيه وهذه حاله؟ واستحكمت هذه الشكوك، واستحوزت على ذهن الغزالي مدة طويلة، ظل فيها رافضاً لكل وسائل المعرفة التقليدية، حيث لا أمان لها في استجلاء الشيء على حقيقته، لأن مطلوب الغزالي كما سبق هو العلم اليقيني الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يخالطه إمكان الغلط والوهم، وكيف يتأتى ذلك للوسائل التقليدية وقد ثبت خطؤها وتقصيرها في تحقيق الأمان النفسي؟، يقول الغزالي "... فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في

(١) المرجع السابق ص: ١١.

النفس، حاولت لذلك علاجاً. فلم يتيسر لى ذلك إذا لم يمكن دفعه إلا بالدليل، ولكن كيف يتأتى له الدليل وهو لابد أن يتركب إما من قياس أو استقراء، أو من الأوليات الضرورية، وهو قد تشكك في كل ذلك "فلم يمكن نصب الدليل إلا من تركيب العلوم الأولية. فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل".

وهذا الموقف دفع الغزالي إلى أن يهجر المذاهب الموروثة كلها وظل قرابة شهرين هو فيهما على مذهب السفسطة، بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال "وأعضل الداء واستحكمت العلة وطالت الفترة حتى تدخلت العناية الإلهية، فشفاه الله من هذا الداء العضال" وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين. ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، وهذا النور قد سماه الغزالي الكشف، وهو لا يبنى على الأدلة المحررة ولا علاقة له بالمقدمات والنتائج، ومن ظن أن هذا الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة.. وهذا الكشف له أسباب ودلائل، ومن أهميتها : التجاني عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، حتى يستهيا القلب لأن يكون محلاً لهذا الكشف الإلهي الذي ينبغي أن يترصده له المرء في كل لحظة، ويجعل قلبه مستعداً لتقبله في كل وقت بدوام الذكر وطول المجاهدة.

موقف من الفرق المختلفة :

بدأ الغزالي مناقشة الطالبين للحق من الفرق المختلفة في عصره. أيها ينشد اليقين ويطلبه بوسائله اليقينية وأيها يطلب الانتصار للرأى والمذهب فيتعصب لرأيه ومذهبه على حساب الحق واليقين، وهذه الطوائف لا تخرج عنده عن الطرق الأربعة المعروفة وهم :

١- المتكلمون وهم أهل الرأى والنظر.

٢- الباطنية وهم أهل التعليم بالأخذ عن الإمام المعصوم.

٣- الفلاسفة أهل المنطق والبرهان.

٤- الصوفية وهم أهل المشاهدة والمكاشفة.

وابتدأ الغزالي بعلم الكلام فألف فيه المصنفات العديدة. مثل فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، إجماع العوام عن علم الكلام، وبعد أن وقف على أهدافه ومناهجه، لم

يجده وافياً بمقصوده كطالب للحق وإن كان وافياً بمقصود علماء الكلام ومطلوبهم، لأن مقصود هذا العلم حفظ عقيدة أهل السنة على أهل السنة عن التشويش والبدعة، وكان منهج المتكلمين يقوم على استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا في حد ذاته قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً، ومن هنا رفض الغزالي منهج المتكلمين "... لأنه لم يكن في حقي كافياً ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً... ولم يحصل منه ما يحويه بالكلية ظلمات الحيرة في اختلاف الخلق".

أما الفلاسفة فقد طالع الغزالي كتبهم، ووقف على حقيقة مقاصدهم منها. ووجد أن كلامهم جاء مختلطاً فيه الحق بالباطل، وخاصة في الإلهيات (راجع ص ٧٥٨) وظهر له آفتان لا بد من علاجهما.

الأولى : آفة الرفض، حيث يظن ضعفاء العقول أن ما في مذهبهم من حق في الرياضيات والطبيعات ينبغي أن يرفض لما في مذهبهم من كلامهم في الإلهيات من أخطاء. فيكون بذلك قد رفض الحق وتنكر له :

الثانية : آفة القبول، حيث يظن من يحسن الظن بهم أن ما عندهم من حق في الطبيعات والرياضيات يقبل لأجله ما عندهم من أخطاء في الإلهيات كما هو شأن إخوان الصفاء. فيكون ذلك استدراجاً لقبول الباطل "ولأجل هذه الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغدر والحظر".

أما الباطنية فقد خابر مذهبهم وألف في بيان فضائحتهم كتابه الشهير، بفضائح الباطنية، وبعد مناقشتهم في تفاصيل مذهبهم لم يقض عجه منهم فقد "... ضيعوا عمرهم في طلب العلم وفي التبجح بالظفر به ولم يتعلموا منه شيئاً أصلاً، فكانوا كالمتمسوخ بالنجاسة، يتعب في طلب الماء حتى إذا وجده لم يستعمله، وبقي متمسكاً بالخبائث، ووجد أن حاصل ما معهم شيء من فلسفة فيثاغورس، ومقصودهم في حقيقة مذهبهم استدراج العوام وضعفاء العقول ببيان الحاجة إلى المعلم.. فإذا قال له هات علمه وأفدنا منه تعليمه أعلن عجزه وافتضح أمره، فهذا حقيقة حالهم فأخبرهم تقلهم، فلما خبرناهم نفطنا اليد منهم^(١) وبهذا تنكر الغزالي لكل هذه المذاهب.

(١) راجع المنقذ ص ٣٥-٤٠.

أهل الحق عند الغزالي :

لقد سبق القول بأن الغزالي لم يلجأ إلى دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة له حباً فيها ولذاهما بقدر ما كانت دراسته لها من باب معرفة سلاح الخصم، حتى إذا بدأت المعركة بينه وبين خصومه كان عارفاً بنقاط ضعفهم، وموطن الزلل عندهم، وطرحنا هذه الفكرة في هيئة سؤال افتراضى، ولفتنا نظر القارئ الكريم إلى أسلوب التحذير الذى يلجأ إليه الغزالي كثيراً، وقراءة مقدمات كتبه وما فيها من عبارات تفيد أن هناك أمراً خفياً يضمن الغزالي به على غير أهله.

وفى المنقذ من الضلال يشير صراحة أنه لم يقرأ الفلسفة ولا علم الكلام إلا لينقدهما بعلم وخبرة ، وليس عن جهل وتعصب، إيماناً منه بأنه "... لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوى أعلمهم فى أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحبه العلم من غور وغائلة، وحين يتم له ذلك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقاً"^(١) لأن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رد فى عمائة ، فكأن ما طلبة الغزالي فى الفلسفة وعلومها، كان يقصد به "تكدير مذهبهم والتغيير فى وجوه أدلتهم ببيان هفائهم فيها"^(٢) وهو لا يدخل فى الاعتراض على هذه الفرق إلا دخول مطالب منكر لا دخول مبدع مثبت، لكى يطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالزمامات مختلفة، ولذلك فمن العسير جداً أن نستخرج من كتب الغزالي الفلسفية رأياً خالصاً له، بقدر ما نحده يضرب رأياً باطلاً برأى باطل آخر، ليظهر بطلان الجميع، وليمهد بذلك الطريق أمام أهل الحق الذين ارتضى منهمجهم ووجد فيه برد اليقين الذى يطلبه. إنهم الصوفية أو أهل الكشف من الصوفية الذين أقبل الغزالي بكل همته على دراسة مذهبهم بعد فراغه من تنفيذ المذاهب الأخرى، فوجد أن طريقهم لا تتم إلا بالعلم المقرون بالعمل، ومن أهم شروط هذه الطريقة قطع علائق النفس بالتخلص من الصفات الخبيثة وامتلائها بالصفات الحميدة. وهو ما عبر عنه الصوفية بمبدأ التخلية والتحلية، تخلية القلب من غير الله وتحليته بذكر

(١) راجع المنقذ ص ١٦.

(٢) التهافت : المقدمة.

الله. ومن أهم مصادر الغزالي في هذا الطريق، قوت القلوب لأبي طالب المكي الذي لا يصعب على القارئ معرفة أوجه الشبه القوية بينه وبين الإحياء للغزالي في كل باب من أبوابه، وكذلك كتب الحارث المحاسبي، ومأثورات الجنيد، والشبلي، والبسطامي، وبعد مطالعة هذه الكتب وغيرها تبين له أن الطريق لا يمكنه ولوجه بمجرد التعلم، بل لابد من الذوق والحال وتبدل الصفات.

- وهذه المعاني قد ترسخت في ذهن الغزالي "... لا بديل معين محرر بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها، غير أنه قد خرج من دراسة المذهب الصوفي بالحقائق التالية كشروط لمن أراد أن يسلك الطريق ويأمل في الوصول:
- ١- لا مطمع في سعادة الآخرة إلا بالتقوى، وكف النفس عن الهوى.
 - ٢- قطع علائق القلب بالدنيا بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود.
 - ٣- الإقبال بكنه المهمة على الله تعالى.

ولكى تتحقق هذه الشروط للغزالي نفسه، كان لابد له من الإعراض عن المال والجاه والولد، فترك التدريس، وهجر بغداد، وفرق ما كان معه من مال، واعتزل الناس في خلوته مشتعلًا بالمجاهدة ورياضة النفس بتركيتها وتصفية القلب بإدامة ذكر الله. ومن هنا يمكن القول بأن الغزالي قد بدأ الطريق العملي في الوصول إلى الحقيقة التي ينشدها، ويصف لنا هذه المعاناة بقوله "كنت أعتكف مدة في مسجد دمشق أصعد منارة المسجد طول النهار، وأغلق بابها على نفسي، ثم رحلت إلى بيت المقدس. أدخل كل يوم الصخرة، أغلق بابها على نفسي. ثم تحركت في داعية الحج والاستعداد من بركات مكة والمدينة... فسرت إلى الحجاز.. وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصائها.. علما يقينا أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق... فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرها وباطنها مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وبالجملة فماذا يقول القائلون في طريقة أول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله؟ ومفتاحها الجارى منها مجرى التحريم من الصلاة استغراق القلب بالكلية بذكر الله؟ وآخرها الفناء بالكلية في الله؟".

ثم يصف مراتب الطريق فيقول: ومن أول الطريق تبتدئ المشاهدات والمكاشفات، حتى أنهم في يقظتهم الملائكة وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتاً... ثم يترقى الحال عن مشاهدة الصبور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق.. فلا يحاول مرة أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه. وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول. وطائفة الاتحاد. وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ. ثم يصرح الغزالي بأن من لم يرزق منه شيئاً بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم فقط، أما ما وراء الظاهر فهو بعيد عنه لأنه لا يدرك بالحواس الظاهرة وإنما بالذوق والوجدان.

ويحجب عن هذا الموقف من المعرفة الخاصة جميع الخلق ما عدا أهل الكشف من الصوفية، لأن ما عدا الصوفية عنده يعتبرون من العوام. ويشتمل العامى ومن في حكمه الفقيه والمحدث والمفسر والنحوى واللغوى والفيلسوف والمتكلم، أشار إلى ذلك الغزالي في إجماع العوام، وفي مواضع متفرقة من الإحياء. وإذا كان هؤلاء جميعاً في منزلة العوام عند الغزالي فمن هم أهل الكشف الذين يختصون بمعرفة الشيء على حقيقته؟ وما هو الكشف؟

الكشف ودور القلب فيه :

يعتبر الكشف الصوفى أو الإلهام أهم وسيلة للمعرفة بعد الوحي عند الغزالي، إذ هو مفتاح لفهم كثير من العلوم، وبسبب رأى الغزالي في الكشف والإلهام اختلفت آراء المفكرين حوله بين منكر له رافض لرأى الغزالي فيه، وغال فيه يعده إماماً من أهل التحقيق، وليس الكشف دليلاً عقلياً ولا برهاناً منطقياً ولا تجربة محسوسة "إنه نور يقذفه الله في القلب لا يحصل بالدليل والبرهان، وإنما يهجم على القلب فيغمره من حيث لا يدري. وقد يسمى إلهاماً، وقد يسمى وحيّاً، حسب وسيلة توصيل المعلوم"^(١) إنها إذن معرفة لدنية لا علاقة لها بوسائل الإدراك التقليدية لدى النظار والمفكرين، ولا يصلح لهذه المعرفة إلا القلب الطاهر من علائق المادة الذى امتلأ بذكر الله، وتحلى به، فيصبح مؤهلاً لمعرفة عن طريق المشاهدة والتعرف على أمور الغيب مما يعجز العقل عن إدراكها،

(١) راجع الإحياء ١٧/٣؛ المنقذ: ٤٥، دراسات في الفلسفة الإسلامية د. أبو الوفا التفازاق ص ١٦٢.

ويركز الغزالي في هذا المقام على القلب كأداة وحيدة للمعرفة الصحيحة في هذه المرتبة. وذلك لأسباب دفعته إلى الاهتمام بالحديث عنه في كل كتبه المتأخرة:

١- إن أكثر أعمال الإنسان صادرة عن أوامر القلب ونواهيه، وترجع في أساسها إلى الرضا أو الغضب وهما من صفات القلب وأحواله.

٢- أن في الإنسان عيين، عيناً محسوسة يدرك بها المحسوسات، وعين البصيرة التي تدرك بها غير المحسوسات؛ وقد ثبت خداع البصر الحسى، فلم يبق أمامه إلا عين البصيرة ومحلها القلب. وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى في قوله: ﴿فَإِلَيْهَا لَنَنْصُرُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^(١).

وهذه المعرفة القلبية تفيض على نفوس أهل الكشف من العارفين مصحوبة بأدلتها اليقينية التي لا يمكن مدافعتها، ولا يقارنها شك بل تكون مصحوبة بأمان النفس وبرد اليقين، وهذا الإيمان القوى. ولا شك أن هذه المرتبة تحتل قمة المراتب في المعرفة عند الغزالي لأنها مرتبة الراسخين في العلم، ويغمر نورها "... النفس فيظهر معه كل شيء وهذا النور من الوضوح بحيث إنه قد يخفى لشدة جلالته. وقد يغفل عنه العارف لإشراق ضيائه".

ويقارن الغزالي بين هذه المرتبة في المعرفة وغيرها؛ فيجعل نسبة المشاهدة أو الذوق إلى المعرفة الاستدلالية كنسبة الروح القدس النبوي إلى الروح العقلي، والروح الفكري، فالروح العقلي يدرك المرء المعاني الضرورية. وبالروح الفكري يمكن الاستدلال من صحة حكم على صحة حكم آخر، أما الروح القدس النبوي فهو الذي يختص به الأنبياء وبعض الأولياء، وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة، ومهما انكشف للمرء من أمور وحقائق فإن ذلك يفتح له أبواباً أخرى ليطل منها على الملكوت "... وفي هذا العالم عجائب يستحقر بالإضافة إليها عالم الشهادة، ومن لم يسافر إلى هذا العالم وقعد به القصور في حضيض عالم الشهادة فهو بهيمة ومحروم من خاصية الإنسانية.

وكما قارن الغزالي بين مرتبة الكشف وغيرها من مراتب المعرفة فإنه يقارن أيضاً بين عالم الشهادة وعالم الملكوت، فعالم الشهادة كالقشرة بالإضافة إلى اللب، والصور والقبالب بالإضافة إلى الروح، والظلمة بالإضافة إلى النور، ولذلك فإن عالم الملكوت يسمى العالم العلوى والعالم الروحاني والنوراني، في مقابل عالم الشهادة الذى يسمى العالم السفلى والجسماني... الخ.

والروح القدس النبوى يفيض بواسطتها أنوار المعارف على الخلق فيغمر كل قلب منها ما يناسبه، ويسيل كل واد منها بقدره. ومن هنا تتفاوت درجات العارفين، بين النبى والسوى والعوام، وهذه الأنوار التى تفيض على قلوب العارفين تشبه ضوء القمر. الذى يدخل البيت من نافذة حقيقية، فيقابله سطح مرآة على جدار حائط فينعكس منها على حائط آخر في مقابلتها، فتعكسه مرآة أخرى على الأرض فيقع عليها وتستدير به الأرض. "فأنت تعلم أن ما على الأرض من نور تابع لما على الحائط، وما على الحائط، وما على الحائط تابع لما فى الشمس. إذ منها يشرق النور على القمر، ... وهذه الأنوار الأربعة مترتبة، بعضها أعلى من بعض وأكمل، ولكل واحد منها مقام ودرجة خاصة لا يتعدها". وبصرح الغزالي بأنه "... قد انكشف لأرباب البصائر أن الأنوار الملكوتية إنما وجدت على ترتيب كذلك"^(١).

وبين هذه المراتب تترقى درجات العارفين درجة درجة، فإذا تجاوزوا عالم الشهادة إلى ذروة الحقيقة "... رأوا بالمشاهدة العيانية أنه ليس فى الوجود إلا الله، وأن كل شئ هالك إلا وجهه، لأن كل شئ إذا نظرت إليه باعتبار ذاته كان عدماً محضاً. فهو هالك أزلاً وأبداً ولا يمكن تصويره إلا كذلك، وإذا نظرت إليه باعتبار خالقه كان وجوداً. فإذا لا موجود إلا الله ووجهه. والعارفون ليسوا فى حاجة إلى قيام القيامة لكى يسمعوا هذا النداء "لمن الملك اليوم"؟ لأن هذا النداء لم يفارق أسماعهم، وهم لم يفهموا من قوله "الله أكبر" أنه أكبر من غيره، حاشا لله أن يكون كذلك، وإنما قر فى قلوبهم أنه أكبر من أن يقاس بغيره، فهو أكبر من أن يقال له أكبر بالإضافة إلى غيره. فليس لغيره

(١) مشكاة الأنوار ص ١٩٤، وراجع ص ٢١٤.

مرتبة المعية حتى يقال الله أكبر منه، وإنما الكل في مرتبة التبعية. لأنه ليس لغيره وجود إلا به ومنه.

وقد اتفق العارفون أنه بعد عروجهم إلى سماء الحقيقة لم يروا في الوجود إلا الله الواحد الحق، لكنهم اختلفوا فيما بعد ذلك بحسب حالة كل منهم ودرجة وجدانه، فمنهم من كانت له هذه الحال عرفاً علمياً، ومنهم من صارت له ذوقاً وحالاً، لكن الجميع قد انتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة واستهوت فيهم عقولهم، فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبق فيهم متسع لغير ذكر الله.. فلما لم يبق عندهم إلا الله فكروا وسكروا، وقع دونه سلطان عقولهم. فقال بعضهم: أنا الحق^(١) وقال الآخر: سبحانه ما أعظم شائي^(٢) وقال الآخر: ما في الجبة إلا الله^(٣).

وهذا الموقف الذي يشير إليه الغزالي هو موقف القائلين بالحلول والاتحاد من الصوفية كاليسطامي والحلاج وابن الفارض، ويعتذر الغزالي عنهم بأن "كلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى"^(٤) ويحكى أن هؤلاء الحلوليين لما أفاقوا من سكرهم وردوا إلى سلطان عقولهم عرفوا أن ما كانوا فيه من حال لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد، ويشبه قول العاشق في حال فرط عشقه :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدننا

ولا يبعد أن يرى المرء الزجاجة وقد امتلأت خمرًا فيظن الخمر لون الزجاجة، فإذا صار ذلك مألوفاً له قال :

رق الزجاج وراقت الخمر وتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

(١) تنسب هذه العبارة في كتب الصوفية إلى اليسطامي.

(٢) تنسب إلى الحلاج.

(٣) تنسب إلى الشبلي .

(٤) راجع المشكاة ص ١٩٧.

وفرق كبير بين أن يقال : الخمر قدح، وأن يقال الخمر كأنه قدح. وقد تغلب هذه الحالة على صاحبها وتستحوذ عليه بالكلية، فإذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحبها فناء. بل فناء الفناء؛ لأنه فنى عن نفسه، بل فنى عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا يعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه، وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحاداً، ولسان الحقيقة توحيداً، ووراء هذه الحقائق أسرار لا يجوز الخوض فيها^(١).

ولقد استشعر الغزالي غرابة هذا الموقف على العقل البشري، فبادر ببيان أن ذلك أمر جائر وواقع فعلاً، فإن تفاوت درجات الناس في المعرفة الحسية وتذوق الجمال وسائر الفنون، كالشعر والموسيقى دليل على ما يقول، فلا يصح للعقل إذن أن ينكر ما يجهل، لأنه لا مانع أن يكون وراء طور العقل طور آخر ينكشف فيه مالا يظهر للعقل، كما كان العقل طوراً وراء المدركات الحسية ينكشف له من الأمور العجيبة مالا ينكشف للحواس، فلا يجوز للعقل أن يجعل أقصى الكمال وقفاً عليه ودون غيره، وإنما ينبغي له أن يعترف بعجزه ويسلم بالإمكان لغيره، إذ وراء العقل طور آخر تتضح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل، وأمور أخرى العقل معزول عنها^(٢).

الغزالي والطول والاتحاد :

إن من يطالع كتب الغزالي المتأخرة ربما يتبادر إلى ذهنه أن الغزالي يقول بشيء من ذلك. وخاصة إذا قرأنا المشكاة والمضمون، الرسالة اللدنية، وبعض مواضع من الإحياء، وربما قوى من هذا الظن ما يشير إليه الغزالي في مواضع متفرقة من كتبه الأخرى أنه ليس كل سر يفشى ولا كل حقيقة تقال وتجلي، وينبغي أن تكون صدور الأحرار قبوراً للأسرار. وكثيراً ما كان يتمثل بقول الشاعر:

يا رب جوهر علم لو أبوح به لقليل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولا ستحل رجال مسلمون دمي رأوا قسيح الذئ يأتونه حسناً

(١) المشكاة ص ١٩٨.

(٢) المنقذ ص ٥٠.

إن ورود مثل هذه التحذيرات - وما أكثرها - تجعل القارئ في حيرة من أمر الغزالي. فهو لا شك يخفى شيئاً عن قارئه، ولكن ما هو هذا الشيء؟ إنه كثيراً ما يعتذر عن الحلاج والبسطامي بأن عباراتهم قد صدرت عنهم حال سكرهم، وما يصدر عن العشاق حال سكرهم ينبغي أن يطوى ولا يحكى. فهل كان الغزالي من هذا النمط، وكنتم ما أباح به غيره؟ إثارة للسلامة ودفعاً للحرج؟ إن قارئ الغزالي ربما تملكه الحيرة في أمره إذا اقتصر على قراءة المشكاة - ولسنا ممن يتشككون في نسبتها للغزالي - والمنقذ، والإحياء، والرسائل الصغيرة التي تتميز بالطابع الصوفي الخالص. ولذلك فمن المهم للدارس أن يقرأ كتاباً آخر من أهم كتب الغزالي في هذه القضية وهو "المقصد الأسنى" لأنه الكتاب الوحيد - فيما أعلم - من بين مؤلفات الغزالي الذي عقد فيه فصلاً مستقلاً لإبطال القول بالحلول والاتحاد. بمنهج عقلي لا نجده في كتبه الأخرى.

لقد استقرأ الغزالي أقوال المتصوفة القائلين بالحلول والاتحاد وناقش عباراتهم في ذلك. وقسمها إلى أنواع ثلاثة بحسب ما تنفيده من التخلق بأخلاق الله. لأن تخلق العبد بأخلاق الله - وهذا ما يقصده الصوفية - لا يخلو من هذه الاحتمالات الثلاثة:

١- إما أن تكون أوصاف الحق قد انتقلت إليه بأعيانها وذواتها، وهذا يسميه انتقال عين الصفة إلى ذات الموصوف المتخلق بها.

٢- وقد يعنون بذلك اتحاد ذات العبد بذات الرب، فيكون هو هو. لتكون صفاته عين صفاته.

٣- وإما أن يكون بطريق الحلول. حلول ذات الرب وصفاته في ذات العبد.

وهذه الأقسام الثلاثة باطلة ومنفية لا يصح منها شيء عقلاً ولا نقلاً. والثابت الصحيح من هذا المعنى هو "... أن يثبت للعبد من هذه الصفة أمور تناسبه على الجملة، وتشاركها في الاسم ولكن لا تماثلها ماثلة تامة" وهذا القدر محل اتفاق بين مفكرى الإسلام، إن المشاركة هنا في الصفات ليست إلا من قبيل الاسم والتسمية فقط، أما حقيقة الصفات فلا محل للمشابهة فيها إطلاقاً، وإنما تناسب حقيقة الصفة الذات الموصوفة بها. فإن كان الموصوف هو الله كان اتصافه بها على نحو يناسب كماله وجلاله، وإن كان الموصوف بها هو العبد كان على نحو يناسب طبيعته وما فيها من النقص والقصور.

وقد جمع الغزالي في هذه النقطة بين مبدأى الإثبات والتزويه كما جمع القرآن بينهما في قوله تعالى : «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»^(١).

ومن المستحيل عقلاً وشرعاً أن يثبت للعبد مثل ما يثبت لله في ذلك "... لأن من جملتها أن يكون له علم محيط بجميع المعلومات حتى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وكذلك القدرة، والرحمة.. إلخ . وكيف يتصور هذا لغير الله.

ويلجأ الغزالي إلى الواقع المشاهد ليثبت كذب هذه القضية فكيف يكون العبد خالقاً على الإطلاق وهو من جملة المخلوقات فكيف يكون خالق نفسه^(٢).

أما القول بالانتقال، انتقال عين صفات الربوبية إلى بعض المخلوقين فهذا أمر محال؛ لأن كل صفة يستحيل مقارنتها بموصوفها، وهذا أمر مشاهد ملموس؛ فإن علم زيد وفقهه لا يمكن أن ينتقل إلى محمد. ولا قيام للصفات أصلاً إلا بموصوف مخصوص، ومن جانب آخر فإن ذلك الانتقال يوجب المنتقل عنه وخلوه من هذه الصفات المنتقلة. فيلزم أن تتعزى الذات من أوصافها، فيكون الرب عارياً عن صفاته وذلك ظاهر الاستحالة.

والقول بالاتحاد أظهر بطلاناً، لأن قول القائل أن العبد صار هو الرب كلام متناقض في نفسه "... بل ينبغي أن يتره الرب تعالى أن يجري في حقه أمثال هذه المجالات" والقول بالاتحاد بين المخلوقين باطل فما بالك بالقول به بين الخالق والمخلوق، فأنت إذا علقت زيدا متفرداً وعقلت عمراً متفرداً ثم قيل لك أن زيداً صار عمراً واتحد به فإن ذلك لا يقبله عاقل؛ لأن الاتحاد بين الذات مطلقاً محال، وهذا جار في الذوات المتماثلة كالمخلوقين فضلاً عن الذوات المختلفة. والتباين بين الخالق والمخلوق لا نظير له حتى يقاس به فكيف يتصور اتحاده بشيء من خلقه.

ولا يترك الغزالي هذا الموقف حتى يعتذر عن القائلين بالاتحاد ويحيل عباراتهم في ذلك على نوع من التجوز والتوسع، وهذا كثير في كتب الصوفية، كما قال أبو يزيد

(١) الشورى : ١١ .

(٢) المقصد : ٩٦ .

البسطامي: انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها فنظرت فإذا أنا هو. ومعناها أنه انسلخ من شهوات نفسه ورغائبها ولم يبق فيها متسع لغير الله، وإذا لم يبق في القلب متسع لغير الله وجماله حتى يصير القلب مستغرقاً به صار كأنه هو، ولا شك أن هذه مزلة قدم وإساءة أدب، وهو غالط في ذلك غلط النصارى في المسيح ابن مريم حيث قالوا: هو الإله.

وكذلك أقوال الحلاج وما نسب إلى البسطامي يفسرها الغزالي بأنها عبارات صدرت منهم على سبيل الاستعارة والتوسع في استعمال الألفاظ.

أما القول بالحلول: فيرفضه الغزالي صراحة لأنه لا يتصور عقلاً. إذ كيف يقال أن الرب حل في العبد، أو أن العبد حل في الرب، وهذا على فرض صدوره منهم لا يوجب أن يتصف العبد بصفات الرب، "... فإن صفة الحال لا تصير صفة للمحل، بل تبقى صفة للحال كما هي" والمفهوم العقلي لكلمة "الحلول" ينفي ذلك. فإذا كان معنى الحلول يعني حلول الجسم في مكانه. فإن الله مترك عن الجسمية فيستحيل في حقه أن يكون كذلك. وإذا كان معناه حلول الأعراض بجوهرها. فإن ذلك محال في حق الله لأنه قائم بنفسه والأعراض لا تقوم بذواتها وإنما تقوم بغيرها. وأيضاً فإنه لا يتصور الحلول بين عبيدين مخلوقين فكيف يتصور ذلك بين الخالق والمخلوق.

وعلى هذا فإن كل ما صدر من متصوفة الحلول والاتحاد يفسره الغزالي بعيداً عن مظنة الحلول الحقيقي، أو الاتحاد الحقيقي "... لأن ذلك غير مظنون بعامل فضلاً عن المميزين بخصائص المكاشفات" وليس ذلك عنده إلا نوع من الاستغراق المؤدى إلى نوع من القرب، يكاد يتحيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ، ودليل على عدم رسوخ أقدامهم في المعقولات، ومن لم تكن له قدم راسخة في المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما من الآخر، فينظر إلى كمال ذاته وقد تزين بما تألأ فيه من حلية الحق، فيظن أنه هو. فيقول أنا الحق، أو يقول ما في الجبة إلا الله، وهو غالط. ومن صدق يمثل هذه الحالات فقد انخلع عن غريزة العقل، ولم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم. ومن لم يفرق في هذا المستوى بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أحسن

من أن يخاطب فليترك وشأنه لدنو مقامه عن هذا المقام. فمن أعطى الحكمة غير أهلها فقد ظلمها، كما أن من منع الحكمة أهلها فقد ظلمهم.

أنواع الكشف :

ركن الغزالي إلى الكشف الصوفي باعتباره أهم مصدر للمعرفة اليقينية وهو ليس في حقيقته كسباً ولا ينال بالاجتهاد، وإنما هو وهب وعطاء من الله يفيض على قلب العارف عند استعداده لذلك، وباستقراء رأى الغزالي في الكشف الصوفي نجده يقسمه إلى قسمين:

الأول - وهو الوحي:

وذلك يحصل عندما تكمل النفس بزوال أدران الحرس والأمل، وينفصل نظرها عن شهوات الدنيا، وينقطع نسبها عن الأمانى الفانية، وتقبل بوجهها على بارئها، ونتمسك بجود مبدعها وتعتمد على إفادته وفيض نوره، فينظر الله إليها ويتخذ لوحاً، ومن النفس الكلى قلماً، وينقش فيها جميع علومه، ويصير العقل الكلى كالمعلم والنفس القدسية كالتعلم، فتحصل جميع العلوم لتلك النفس، وينقش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكر^(١).

وهذا هو العلم اللدني الذي وضع له الغزالي مؤلفاً مستقلاً بذاته لبيان حقيقته وأنواعه ومراتبه.

ونلاحظ أن الغزالي يستخدم في رسالته عن العلم اللدني ألفاظاً ومصطلحات ربما كانت غريبة على المنهج الصوفي وعلى الفكر الإسلامي كله. فهو يستعمل هنا مصطلحات النفس القدسية، والنفس الكلية، العقل الكلى، فالعقل الكلى هو المعلم، والنفس القدسية هي المتعلم. والنفس الكلى هو القلم، ولا تخرج العملية التعليمية اللدنية عن هذه الأقطاب الثلاثة عند الغزالي، وصور المعلومات تنتقش على صفحة النفس القدسية بدون واسطة ولا تعلم من خارج. ويستدل الغزالي على هذا التعليم بقوله تعالى:

(١) الرسالة اللدنية : ١١٥ مجموعة القصور العوالي.

﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾^(١) وبقصة "آدم" حيث تعلم بلا معلم. وهذا هو علم الأنبياء الذين يأخذون عن الله مباشرة بلا توسط وبلا وسيلة، وهذه المرتبة هي أشرف مراتب التعليم لأنها من الله بلا واسطة، والملائكة قد اعترفوا بقصور حالهم مع كثرة تعلمهم طول عمرهم أمام هذه المرتبة لما قال لهم الحق ﴿أَلَيْسَ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾. فلما عجزوا أنباهم آدم بذلك لأنه تعلم من لدن ربه.

ومن هنا تقرر في ذهن العقلاء أن العلم الغيبي المتولد عن الوحي أقوى وأكمل من العلوم المستفادة، وصار علم الوحي إرثاً للنبوة وحقاً للرسول. ثم أغلق هذا الباب بعد محمد صلى الله عليه وسلم، وإنما كان علمه أكمل وأتم وأشرف؛ لأنه حصل عن التعلم الرباني وما اشتغل قط بالتعلم والتعليم الإنساني. وإنما علمه شديد القوى.^(٢)

النوع الثاني: الإلهام:

وهو تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية على قدر طاقتها واستعدادها وصفائها، وإذا كان الوحي تصريحاً بالأمر الغيبي، فإن الإلهام تعريض وتلويح به، والعلم الحاصل بالوحي يسمى علماً نبوياً، أما الحاصل بالإلهام فيسمى علماً لدنياً، والعلم اللدني هو الذي لا واسطة فيه بين النفس وبين الله، فهو كالضوء من سراج الغيب يقع على القلب الصافي المستعد للتقبل.

والعلوم كلها حاصلة معلومة في جوهر النفس الكلية الأولى، ومع ذلك فإن العقل الكلي أكمل وأتم وأشرف منها، لشدة قربيه من الباري، أما النفس الكلية فهي أعز وأشرف وألطف من سائر المخلوقات، وهذا الترتيب ينبه إليه الغزالي في كثير من كتبه، ليلفت نظر القارئ إلى ترتيب هذه الموجودات ودور كل منها في عملية الكشف بنوعيه، فالعقل الكلي، يليه النفس الكلية، ثم النفس القدسية، وهي خاصة بالأنبياء. ثم النفس الجزئية لسائر البشر. "فمن إفاضة العقل الكلي يتولد الوحي، ومن إشراق النفس الكلية يتولد الإلهام، فالوحي حلية الأنبياء، والإلهام حلية الأولياء.

(١) الكعف : ٦٥.

(٢) الرسالة اللدنية ص ١١٦.

ولما كانت النفس دون العقل، كان الولي دون النبي، وكذلك الإلهام دون الوحي، فهو ضعيف بالنسبة له قوى بالإضافة إلى الرؤيا والعلم المكتسب. وإذا كان علم الوحي خاصاً بالرسول والأنبياء، فإن الإلهام أو العلم اللدني يكون لأهل النبوة والولاية، وحقيقة الحكمة تنال من العلم اللدني لأنها أيضاً وهب وعطاء من الله، والذين يصلون إلى هذه الدرجة من العارفين يستغنون بعلمهم عن كل علم، وكل معلم سوى الله، وإذا كان باب الوحي قد انقطع بختم الرسالة بمحمد صلى الله عليه وسلم فإن باب الإلهام لم ينسد ولم ينقطع، ومدد نور لنفس الكلية لم ينقطع. لحاجة الناس إلى التأكيد والتحديد والتذكير، وإذا كان الناس قد استغنوا عن الرسالة بالتذكير والتنبيه لاستغراقهم في هذه الوسواس، فالله تعالى قد أغلق باب الوحي وهو آية العبادة، وفتح باب الإلهام رحمة بالعباد، وهياً الأمور ورتب المراتب. وربما أوهم كلام الغزالي هنا أن النبوة قد تنال بالكسب والاجتهاد لكثرة حرصه على ذكر الاستعداد والتقبل وذلك لا يكون إلا بالمجاهدة. لكنه في المنقذ من الضلال ينفي هذا الوهم لأنها لا تنال إلا بالتوفيق الإلهي والعطاء الرباني.

ويستدل الغزالي على إمكان معرفة الغيب في هذه المرحلة بالرؤيا الصادقة، التي ينكشف للمرء فيها الكثير من العجائب التي قد تتنكر لها الحواس، وإذا كان ذلك جائزاً في حالة النوم فلم لا يجوز أن يحدث ذلك أيضاً في اليقظة. وهل هناك فارق بين حالك وأنت في النوم وحالك في اليقظة إلا ركود الحواس أو عدم ركودها. فكم من مستيقظ غائب عن المحسوسات لا يسمع ما حوله.

وهناك دليل آخر يقدمه الغزالي برهاناً على إمكان معرفة الغيب وهو إخبار الرسول عن أمور مستقبلية لم تقع بعد، وإذا جاز ذلك للرسول لم يمتنع أن يقع ذلك في حق غيره، فالنبي شخص كوشف بحقائق الأمور وشغل بإصلاح الخلق، ولا يستحيل أن يوجد بين الناس شخص مكاشف بحقائق الأمور، وإن لم يشغل بإصلاح الخلق. وهذا لا يسمى نبياً ولكن يسمى ولياً.

ويجعل الغزالي الإيمان بالنبوة والوحي دليلاً ملزماً لضرورة الإيمان بوجود البصيرة وانفتاح باب الإلهام والنفث في الروح^(١).

ويقدم أدلة كثيرة من الكتاب والسنة على وجود الإلهام وضرورة الإيمان به، ويشرح العديد من الآيات في ضوء هذه القضية. فالفرقان نور يقذفه الله في القلب يفرق بين الحق والباطل. كما قال تعالى: «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا»^(٢) وقال صلى الله عليه وسلم: "من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم. وقال أيضاً: "إن من أمتي محدثين.. الحديث وإن منهم لعمر. والمحدث هو الملهم. والملهم هو الذي تنكشف له من أمور الغيب من عين القلب لا من عين الحواس، ويتوسع الغزالي في شرح هذه القضية في مؤلفاته المتنوعة. لكننا نلاحظ من جانبنا أن حديثه عن الكشف والإلهام تنازعه اتجاهان:

١- فهو في الرسالة اللدنية والمشكاة ومعارج القدس، والمضنون جاء حديثه عنها في أسلوب إشرافي مشبعاً بأفكار الأفلاطونية المحدثة، ومصطلحات الإسماعيلية. فهو يتحدث عن النفس الكلية والعقل الكلي والنفس القدسية، والنفس الجزئية. وهذه المصطلحات ذات صبغة فلسفية إسماعيلية وجدناها قبل الغزالي عند ابن سينا في رسالته عن النبوة والوحي. فهو يفسر الوحي والنبوة في ضوء نظرية الفيض المعروفة في تراث الفارابي وابن سينا، فالوحي عند ابن سينا إفاضة العقل الكلي على نفس النبي الذي ينتهي إليه التفاضل في الصور المادية، وفيضان العلوم منه على لوح قلب النبي بواسطة العقل الفعال والملك المقرب هو كلامه، والرسالة هي ما قيل من الأمور المفاضة على نفس النبي المسماة وحياً، على أي عبارة استصوبت لصالح عالمي النقاء والفساد علماً وسياسة^(٣).

(١) الأحياء: ٣٨٩.

(٢) انظر تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ص ٨٠ وما بعدها.

(٣) النبوات لابن سينا ص ٨٥ ضمن مجموعة الجوانب سنة ١٢٩٨هـ وراجع كتابنا: الإمام ابن تيمية وقضية التأويل ص ١٠٨ ط عكاظ.

٢- والرسول هو المبلغ ما استفاده من الإفاضة المسماة وحيا. وبالمقارنة السريعة بين كلام ابن سينا والغزالي يتبين الشبه القوي بينهما، فلا شك أن الغزالي قد استفاد من نظرية الفيض وهو يتكلم عن النبوة والإلهام والوحى في هذه الكتب المشار إليها سابقاً، فالمصطلحات التى يستعملها كلها فلسفية إسماعيلية لم نجدها في تراث الصوفية قبل الغزالي وإنما هى ميراث فلسفى إسماعيلى.

أما حديث الغزالي عن الكشف والإلهام في الإحياء والمنقذ والمقصد الإسى فكان على مستوى الصوفية الخالص. جاء نقياً من الآثار الفلسفية الإسماعيلية مشبعاً بتراث الصوفية قبله، وخاصة قوت القلوب لأبى طالب المكي الذى أفاد منه كثيراً في الأحياء، كما جاء متأثراً بكلام المحاسبي والجنيد والتستري، وهؤلاء من أقطاب التصوف المعتدلين في سلوكهم وأقوالهم.



الولاية

تمهيد

الولاية (بكسر الواو) من ولية وليا أى دنا منه دنوا، وأوليته إياه بمعنى أدنيتته منه، ومنه والاه موالاةً، وإلى بين الشيئين إذا قارب بينهما.

والولى : فاعيل بمعنى فاعل، وهو من توالى طاعته دون أن يتخللها معصية، وتجرى بمعنى مفعول، ويكون معناها من تولاه الله بإحسانه وفضله^(١) وسواء كانت بمعنى اسم الفاعل أو اسم المفعول فإنها تتضمن معنى القرب المستلزم للمحبة والمودة، ويقال فلان يلى فلانا أى يقرب منه، والولى القريب.

والقرآن الكريم قد استعمل لفظ الولاية مضافة إلى الله تعالى ومضافة إلى الإنسان. واستعملها كذلك بمعنى اسم الفاعل وبمعنى اسم المفعول.

وأصل الولاية المحبة والقرب، وضدها العدواة التى تستلزم البغض والبعد، والولى هو من والى الله بالطاعات وبتنفيذ أوامره وترك نواهيه.

الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم البشرى فى الحياة الدنيا وفى الآخرة" قال تعالى : ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (يونس: ٦٢) يجوز فيها والله أعلم أن تكون بمعنى اسم الفاعل وأن تكون بمعنى اسم المفعول. فعلى الأول يكون معناها: أوليائهم هم الذين والوه بالطاعة وترك المعصية، وعلى الثانى يكون معناها من تولاهم الله بفضله وإحسانه وحفظه فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

وقال سبحانه ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (البقرة: ٢٥٧).

أى متوليهم بهدائته وفضله، ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُوهُمْ مِنْ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ (البقرة: ٢٥٧) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ (المائدة: ٥١).

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ (المائدة: ٥٥).

(١) راجع : اللسان ، أساس البلاغة التعريفات : مادة ولى.

﴿إِنَّ وَلِيََّ اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ (الأعراف: ١٩٦).

﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ﴾ (الكهف: ٤٤).

وقال سبحانه: ﴿فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ﴾ (النساء: ٧٦).

﴿وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرًا مُبِينًا﴾ (النساء:

(١١٩

﴿إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ٢٧).

﴿إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (الأعراف: ٣٠).

﴿إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَكَايُحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾ (الأنعام: ١٢١).

فهذه الآيات وغيرها قد دلت على أن الولاية قد تكون لله وقد تكون للشيطان. ولما كان معنى الولاية يتضمن المحبة والقرب فإن ولاية الله تعالى تعمى محبته والقرب منه والتقرب إليه بما شرع. وولاية الشيطان ضدها ونقيضها، فهي قرب من الشيطان ومحبة باتباع أوامر جنوده وهو هوى النفس وإغراء الدنيا، وكلما اقترب المرء من الله بولايته ابتعد عن الشيطان بالإعراض عنه، والعكس صحيح، فكلما ازدادت ولاية المرء للشيطان زاد بُعده عن الله. ولا يجتمع في قلب المؤمن ولاية الله مع ولايته للشيطان في وقت واحد أبداً، وإن كان ذلك ممكناً بالتوالي بينهما، فيتولى القلب ربه مرة ثم قد يتغلب عليه الشيطان فيتولاه مرة. وهذا جائز وواقع. أما أن يجتمع في القلب الواحد ولاية الله وولاية لغيره، فهذا ما لا يتسع القلب له لأنه لا يشغل بالشئ ونقيضه في وقت واحد، وإن جاز أن يشغل بأحدهما، كانشغاله أحياناً بالطاعة، وأحياناً بالمعصية.

وإذا كانت الولاية الشرعية تابعة لتنفيذ الأوامر والنواهي الشرعية بمعنى أن يعبد الله بما شرع وبما أمر، فينبغي أن يعلم أن أكثر المسلمين التزاماً وطاعة، وبالتالي أفضل المسلمين وأقربهم إلى الله هم جبل الصحابة، هذا فيما يخص الأمة الإسلامية، وأفضل من وإلى بطاعته مطلقاً من خلقه عامة هم الأنبياء، وأفضل الأنبياء هم المرسلون، وأفضل المرسلين أولو العزم منهم، وأفضل أولي العزم خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم. ذلك أصل ينبغى أن يستقر في قلب كل مؤمن وأن يعتقده اعتقاداً جازماً لا يلحقه ريب، ذلك

أن محمداً صلى الله عليه وسلم "سيد ولد آدم" وإمام جميع الأنبياء إذا اجتمعوا، ولقد أخذ الله العهد والميثاق على جميع الأنبياء والمرسلين لئن بعث محمد وهم أحياء ليؤمن به ولينصرنه. فأقروا بذلك وشهدوا به.

قال تعالى : ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ (آل عمران: ٨١).

وأفضلية محمد صلى الله عليه وسلم على سائر المرسلين، وبالتالي على جميع الأولياء قاطبة من لدن آدم إلى قيام الساعة أمر لا ينبغي أن يكون محل ريبة عند كل مسلم. وبالتالي فإن فضائل أمته على سائر الأمم كثيرة، فإن بعثته كانت فارقاً فرق الله به بين أوليائه وأعدائه وجعل رأس ذلك هو الإيمان بمحمد وبما جاء به عن ربه..

قال تعالى : ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾.

فجعل محوّر محبة الله كامنة في اتباع رسوله ظاهراً وباطناً فليست الولاية إذن ادعاء ولا ابتداءً وإنما هي سلوك واتباع. ومعلوم أن اليهود والنصارى قد ادعوا الولاية لله ومحبه فقالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه. فرد عليهم القرآن فريتهم قائلاً :

﴿قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَلْتُمِ بَشَرًا مِمَّنْ خَلَقَ﴾.

وقالوا مرة : ﴿لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى﴾. فقال الله تعالى محبراً أن : ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾ الكاذبة ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.

وجاء في الصحيحين أن طائفة من أقارب الرسول ادعوا ولايته ومحبه، فقال عمرو بن العاص: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول جهاراً من غير سر: إن آل فلان ليسوا لي بأولياء، إنما وليي الله وصالح المؤمنين، لافتاً النظر إلى أن الولاية لله وحده، وإن وليه الله ثم الصالح المؤمن.

وثبت بالنصوص القاطعة أن أفضل هذه الأمة بعد نبيها هو أبو بكر، فعمرو وعثمان وعلي، ثم بقية الصحابة أهل البيعة والبدرين وغيرهم، وليس ذلك الفضل لمجرد

السبق الزمني وإنما يضاف إليه صدق العمل وكثرته وامتلاء القلب باليقين، وهذا أمر قد أشار إليه القرآن كثيراً.

وحاول بعض المتأخرين من الصوفية أن يتأول موقف أهل الصفة على غير وجهه الصحيح، فادعى أنهم كانوا يوحى إليهم في الباطن بما علمه الرسول من ربه ليلة الإسراء والمعراج، وقال البعض أنهم كانوا مستغنين عن الرسول في الباطن وأنه لم يرسل إليهم، وهذا كله جهل وتضليل لعقول الناس، فمن الثابت أن الإسراء كان من مكة وقبل الهجرة، وأن الصفة كانت بالمدينة وأهلها أتوا إليها بعد الهجرة لا قبلها، وما ينبغي أن يعرف أن أهل الصفة لم تكن لهم أفضلية يتميزون بها عن بقية الصحابة، لا في علم ولا في دين، وكان فيهم من ارتد عن الإسلام وقاتله الرسول كالعرين الذين اجتروا بالمدينة، فأمر النبي لهم بالبلان الإبل فشربوها حتى صحوا، فلما أفاقوا قتلوا راعي الإبل التي شربوا ألبانها. فأرسل النبي في طلبهم فأبى بهم وأمر بقطع أيديهم وأرجلهم، وحديثهم في الصحيحين من حديث أنس، فكان يزل الصفة هؤلاء وأمثالهم، كما كان يزلها أيضاً من خيار الصحابة كسعد بن أبي وقاص، وأبي هريرة، والرسول صلى الله عليه وسلم كان يكرم وفادة أهل الصفة ويسميهم ضيوف الإسلام لكثرة محبتهم له وجهادهم من أجل دين الله، فكيف يقال عنهم أنهم كانوا يستغنون عنه في الباطن، أو يوحى إليهم أو غير ذلك مما لا يقره واقع حالهم، وهم جميعاً كانوا يقرون برسالته ظاهراً وباطناً، ولا يحق لمسلم أن يتقول عليهم ما يناقض واقعهم.

والله تعالى قد وصف أوليائه بصفتين أساسيتين، فقال سبحانه عنهم: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ فالإيمان والتقوى أصل لولاية الله. وبحسب إيمان المرء بالله وتقواه لله تكون درجته في الولاية، فمن كان أكمل إيماناً وأكثر تقوى كان أكمل في ولايته وقربه من ربه.

ولما كانت الولاية مرتبطة بالاتباع والوقوف عند أوامر الله ونواهيه نجد القرآن الكريم قد قسم أولياء الله المنفذين لأوامره إلى طبقتين:

١- فمنهم السابقون المقربون.

٢- ومنهم أصحاب اليمن المقتصدون.

وقد ذكر القرآن ذلك في غير موضع.

ففى سورة الواقعة قال تعالى : «فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ، فَرَوْحٌ وَرِيحَانٌ وَجَنَّةٌ نَعِيمٌ، وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ، فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ».

وفى سورة المطففين : «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيِّنَ، وَمَا أَذْرَاكَ مَا عَلَيُّونَ، كِتَابٌ مَرْفُوعٌ، يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ، إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ، عَلَى الْأَرَآئِكِ يَنْظُرُونَ، تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ، يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ، خِتَامُهُ مِسْكٌ، وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ، وَمِزَاجُهُ مِنَ تَسْنِيمٍ، عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ»^(١).

وعن ابن عباس فى هذه الآية : إن أصحاب اليمين يمزج لهم الشراب مزجاً، أما المقربون فيشربون بها صرفاً غير ممزوجة^(٢)، وهذا نظير ما جاء فى سورة الإنسان فى قوله سبحانه : «إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا، عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ».

وقد بين الحديث الشريف كلا النوعين وميز بينهما فى قوله صلى الله عليه وسلم .
فى حديث الأولياء الذى جاء فيه، يقول الله تعالى : "من عادى لى ولياً فقد بارزنى بالمحاربة، وما تقرب إلى عبد بمثل أداء ما افترضته عليه، ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحبته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ويده التى يبطش بها، ورجله التى يمشى عليها، ولئن سألنى لأعطينه، ولئن استعاذنى لأعيدنه، وما ترددت عن شىء أنا فاعله ترددى عن قبض نفسى عبدى المؤمن، يكره الموت وأكره مساءته، ولا بد له من ذلك".

فالحديث قد بين أن الأبرار هم المتقربون إلى الله بأداء الفرائض فيفعلون ما أوجب الله عليهم ويتركون ما حرم الله، ولا يكلفون أنفسهم بفعل المندوبات، ولم يكفوا أنفسهم عن فعل الفضول من المباحات فهؤلاء هم أصحاب اليمين.

أما السابقون المقربون فهم الذين يتقربون إلى الله بالنوافل بعد أداء الفرائض، ففعلوا الواجبات والمستنونات والمندوبات، ونزهوا أنفسهم عن فعل المكروهات بعد

(١) المطففين ١٨ : ٢٨.

(٢) التصوف ١١/١٧٨. من مجموع الفتاوى لابن تيمية.

عزوفهم عن فعل الحرمات، فلماذا تقربوا إلى الله تعالى بأداء النوافل أحبهم الله حباً تاماً، كما جاء في الحديث السابق: "لا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه" والحب هنا مطلق عن كل قيد، لأن هؤلاء المقربين قد أتوا بالنوافل قدر استطاعتهم، وصارت المباحات في حقهم طاعة مقصوداً بها التقرب إلى الله: من ترك المكروه وفعل المندوب، فصارت أعمالهم كلها عبادة لله، ولهذا كان شراهم صرفاً غير ممزوج كما هو شأن الأبرار وأصحاب اليمين، ذلك لأن أعمالهم بل جميع حياتهم كانت لله خالصة غير ممزوجة بحب غيره ولا بموالاة غيره، أما الذين مزجوا في عملهم بين ما يحبه الله وما تحبه أنفسهم شراهم ممزوجاً من شراب المقربين بقدر ما مزجوا أعمالهم في الدنيا بالولاء والمحبة لغير الله.

وجاء مثل ذلك في سورة فاطر، حيث ذكر أولياءه المقتصدين والسابقين المقربين في قوله سبحانه (ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا. فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ، وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُذِنُ اللَّهُ ...) فالظالم لنفسه هم أصحاب الذنوب المصرون عليها. والمقتصد هو المؤدى للفرائض الممتنع عن المحارم، والسابق بالخيرات هو المؤدى للفرائض المتقرب بالنوافل. والتفاضل الكائن بين أصحاب اليمين والمقربين إنما كان بسبب كثرة الأعمال ودوام التقرب بها إلى الله.

ولما كان الإيمان والتقوى هما أصل الولاية فإن الذى لا يصح منه إيمان ولا تقوى لا يصح اعتباره ولياً لله. حتى وإن كان غير معذب ولا آثم، وذلك مثل أطفال المشركين، ومن لم تبلغه الدعوة، وكذلك الجانين والأطفال، لا يتصور منهم ولاية، حيث لم يتقرب أحدهم إلى الله بفعل الواجبات وترك الحرمات، فالجنون لا تصح عبادته باتفاق العلماء لأن شرط صحة العبادة النية وهو لا نية له. وبالتالي فلا تتصور ولايته، لا عقلاً ولا شرعاً. ولما كانت هذه أصولاً عامة للولاية فمن أدعى الولاية وهو لا يؤدى ما فرضه الله عليه ولا يجتنب محارم الله أو يدعى أنه سقط عنه الأمر الشرعى بالتكاليف أو يدعى أن الأمر الشرعى إنما جاء للعامة وليس للخاصة أو أتى بما يناقض شرع الله لم يكن لأحد أن يقول عنه أنه ولي الله، بل إن هذا وأمثاله إن كان يعتقد في باطنه خلاف ما جاء به الرسول أولاً يعتقد صحة ما جاء به الرسول فهذا لم يكن معه من الإيمان شيء فضلاً عن ولايته لله ولرسوله.

وليس لأولياء الله شيء يتميزون به عن الناس إلا سلوكهم وغط علاقتهم بالله وبالناس، فليس لهم لباس معين بل كما يقولون: كم من صديق في قباء، وكم من زنديق في عباء، ومن هنا فإن أولياء الله يوجدون في جميع أصناف الأمة ما لم يكونوا من أهل البدع والفجور، فيوجدون في أهل القرآن وأهل العلم، كما نجدهم بين صفوف المجاهدين بالسيف المدافعين عن بيضة الإسلام ويوجدون بين الزراع والتجار والصناع، فليست الولاية إذن قاصرة على شخص أو على فرقة بعينها، وإنما قد توجد في أى شخص إذا أخذ سبيله في التقرب إلى الله بما يحب، وكان القلب مستعداً لذلك، وما الناس إلا رجالان، فمؤمن تقي حبيب إلى ربه، وفاجر شقي بعيد عن رضوان الله.

وليس من وسائل التقرب إلى الله المشروعة الامتناع عن طعام بعينه، أو لباس بعينه أو شراب بعينه، إلا إذا كان ذلك مما نهى الله عنه أو حذر منه رسوله. كذلك ليس من وسائل التقرب المشروعة اعتزال الناس وهجر البيت ولأولاد أو ملازمة الصمت الدائم إلا عند الكلام، بما ليس خيراً، وقد ثبت في صحيح البخارى عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً قائماً في الشمس. فقال: ما هذا؟ فقالوا: أبو إسرائيل نذر أن يقوم في الشمس ولا يستظل أبداً، ولا يتكلم، ولا يصوم. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: مروه فليجلس، وليستظل وليتكلم وليتم صومه، ومن سلك إلى الله طريقاً غير ما سنه رسوله ظاناً أو معتقداً أن غيرها منها أو أحب إلى الله مما سنه رسوله كان جاحداً بما ملحداً في آيات الله.

وليسست العصمة شرطاً في الولاية، وليس من شرط الولي أن يكون معصوماً لا يخطئ، بل يجوز عليه الخطأ مثل بقية البشر، ويجوز أن يخفى عليه من أمور الشريعة ما يخفى على غيره إن كان عالماً مجتهداً، ويجوز أن يشبهه عليه من أمور الدين ما يشبهه على غيره إذ لا عصمة له ولم يقل بعصمته أحد من علماء الأمة بل لم تثبت العصمة لأحد غير رسل الله المبلغين عنه، ولم يخرج الولي بخطئه عن كونه مجتهداً قد أخطأ وحصل له

من الأجر ما نص عليه الرسول في قوله إذا اجتهد أحدكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد، وذلك الخطأ لا يقدح في ولايته ولا ينقص من شأنها..

ولما كان الولي شأنه كشأن سائر المسلمين يجوز عليه الخطأ والنسيان والغفلة لم يجب على الناس الإيمان لكل ما يقوله ولا تصديقه في كل ما يخبر عنه، وإنما تعرض أقواله وأفعاله على الكتاب والسنة إذا كانت تتعلق بأمور الدين فما وافق منها قبله الناس منه وما خالف ردوه عليه، ويكون ذلك من خطئه الذي لا يجب تصديقه. وإن كانت أقواله وأفعاله مما تتعلق بأمور الدنيا فتعرض على أرباب العقول وأهل الاختصاص فيقبل منها ما قبلوه ويرد منها ما ردوه، أما أن تكون أقواله بمثابة قول المعصوم فتقبل منه لمجرد ولايته فهذا لم يقل به أحد. بل لا يجوز للولي نفسه أن يعتمد على كل ما يلقي إليه في قلبه كالإلهام والمحادثة والرؤيا، إلا إذا كان كل ذلك موافقاً للشرع ظاهراً وباطناً، فإذا جاء منها ما خالف الشرع لم يقبل، وإن لم يعلم هو هل موافق أم مخالف يتوقف فيه. والاعتماد المطلق على الإلهام أو الرؤيا أو الكشف دون عرض على الكتاب والسنة لا يجوز لمسلم أن يقع في ذلك حيث لا عصمة له ولا أمان من الخطأ..

والناس في مثل هذا الموقف طرفان ووسط. فمن الناس من يحسن الظن في شخص ما ويعتقد ولايته لله ويقبل عنه كل ما يقوله أنه حدثه به ربه في قلبه أو إلهامه وكشفه، وسلم له جميع ما يفعله دون اعتبار لموافقه أو مخالفته لما جاء به الرسول. ومن الناس من يخرج الولي عن ولايته بالكلية لمجرد قوله أو فعله المخالف وإن كان قد اجتهد فأخطأ، وكلا الطرفين قد خرج في موقفه عن حد الاعتدال والتوسط. وخير الأمور وسطها. فلا نعتقد عصمة الولي عن الخطأ حتى لا نسلم له كل ما يقول. ولا نخرجه عن ولايته بالكلية أو نقول بإثمه إذا كان مجتهداً مخطئاً، فلا نتبع كل أقواله ولا نحكم بفسقه أو عدم ولايته مع اجتهاده.

وكان عمر بن الخطاب من خيار المحدثين في هذه الأمة. ولم ينقل أحد عنه القول بعصمته أو متابعتها في كل أقواله على سبيل الوجوب، فقد ثبت في الصحيحين أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد قال في حق عمر: "قد كان في الأمم قبلكم محدثون (بفتح الدال المشددة) فإن يكن في أمي أحد فعمر منهم".

وروى مثال ذلك أبو داود، وكان علي بن أبي طالب يقول: ما كنا نبعد أن السكينة تنطق على لسان عمر، وكان هذا أمراً معروفاً بين جيل الصحابة أن عمر من المحدثين الملهمين بالحق، حتى أن قيس بن طارق كان يقول: كنا نتحدث عن عمر كأنما ينطق على لسانه ملك. وكان عمر يقول: اقتربوا من أفواه المطيعين واسمعوا منهم ما يقولون فإنه تتجلى لهم أمور صادقة^(١) وما كان يحدث به عمر وما يخبر عنه من أمور تتجلى للمطيعين هي تلك الأمور التي يكشف الله عنها لأوليائه، لأنه لا شك أن للأولياء مكاشفات ومخاطبات وميزان قبولها أو رفضها الموافقة للكتاب والسنة، ومن أفضل الذين كوشفوا في ذلك عمر إن لم يكن أفضلهم بعد أبي بكر، ولم يقل أحد بوجوب متابعتهم أو عصمتهم، ومع سبق عمر وأفضليته في ذلك كان ما يحدث به منه ما يقبل ومنه ما يرد عليه. فلقد نزل القرآن بموافقة غير مرة. كما في شأن أسارى بدر وغيرها، أما إذا حدث بشيء يخالف ما جاء به الرسول أو رآه فكان عمر نفسه أسرع الناس رجوعاً عن رأيه. وقد حدث في عام الحديبية أن الرسول صالح المشركين على أن يعودوا إلى المدينة في سنة ست من الهجرة مع شروط رآها عمر وبعض المسلمين بحجة بالمسلمين. فرأى عمر ضرورة القتال وكره العودة إلى المدينة مع هذه الشروط، وقال للرسول: ألسنا على الحق وعدونا على الباطل؟ فقال له الرسول: بلى. قال عمر: أليس قتلنا في الجنة وقتلهم في النار؟ قال الرسول: بلى. قال عمر: فعلام نعطي الدنية في ديننا؟ فقال له الرسول: إني رسول الله وهو ناصري وليست أعصيه. ثم رجع عمر عن قوله. وقال: فعلت بذلك أعملاً، وكذلك موقفه لما مات الرسول وأنكر عمر ذلك، فقال له أبو بكر: إنه لقد مات. رجع عمر عن ذلك. وأيضاً في قتال ما نعى الزكاة نزل عمر عن رأيه موافقة لأبي بكر، وغير ذلك كثير مما قد أصاب فيه عمر وما أخطأ فيه ورجع عن رأيه مع أنه جاء في حقه كثير من الأحاديث الصحيحة التي تفيد أنه محدث هذه الأمة، وإن يكن فيها محدثون بعده فهو أفضلهم، ومع ذلك لم يدع لنفسه العصمة عن الخطأ وإنما كان ميزانه الصحيح موافقة ما جاء به الرسول، وكان يشاور الصحابة قبل الخلافة وبعد أن أصبح خليفة، ويناظرهم ويرجع إليهم ويتزل على رأيهم ولم يقل لهم أنه محدث فيجب عليهم اتباعه وموافقته، بل كان الصحابة ينازعونه في أشياء ويحتج عليهم ويحتجون عليه

(١) راجع التصوف ١١/٢٠٤-٢٠٥ (مجموع الفتاوى).

بالكتاب والسنة فيقرهم أحياناً ويقرونه أحياناً، ومن هنا نستطيع القول أن كل من ادعى أو ادعى له أصحابه أنه ولي مخاطب فيجب اتباعه في كل أقواله دون اعتبار لموافقة الكتاب والسنة فهو وهم مخطئون جميعاً، وقد اتفق كبار الصوفية على ذلك ، كما اتفق سلف الأمة على أن كل أحد يؤخذ من قوله ويرد إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهذا من الفروق الأساسية بين الأنبياء وغيرهم، وهذا أيضاً محل اتفاق بين جميع أولياء الله المتبعين لرسوله الملتزمين في سلوكهم بالكتاب والسنة.

قال أبو سفيان الداراني: إنه ليقع في قلبي النكتة من نكت القوم، فلا أقبلها إلا بشاهد من الكتاب والسنة.

وقال الجنيد : علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلم في علمنا، أو لا يقتدى به.

وقال أبو عثمان النيسابوري: من أمر السنة على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالحكمة، ومن أمر الهوى على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالبدعة.

وقال ابن نجيد: كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل.

ومثل هذا قال التستري وغيره من أئمة الصوفية الكبار. فهم مجمعون على وجوب المتابعة والاعتداء وحذروا من البدعة والمخالفة للسنة، فالأولياء والولاية تعتبر بصفات الولي في أفعاله وأحواله ومدى مطابقتها للسنة، ولو أتى شخص بخوارق العادات وعجائب الأمور دون موافقة أحواله وأفعاله لما جاء به الرسول لما عُد ذلك ولياً وليس له من الولاية الله نصيب.

وقد اتفق العلماء على أن الأنبياء أفضل من الأولياء وهذا محل إجماع العلماء وسلف الأمة. وقد رتب الله درجات خلقه السعداء على أربع مراتب فقال سبحانه : ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا﴾ وفي الحديث: ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر وعمر. وأفضل هذه الأمة جيل

الصحابة ثم التابعين لما جاء في الحديث: خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، وفي حديث آخر: لا تسبوا أصحابي، فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه.

وأفضل الأولياء بعد جيل الصحابة هو أكثرهم تقرباً إلى الله بما يحبه الله وبما أمر به على لسان رسوله، وأساس المفاضلة بين ولي وولي هو الالتزام والمتابعة والتقرب بما أمر وليس دون ذلك شيء آخر.

هذه أمور أراها ضرورية لكي يستقر العلم بما في أذهاننا ويثبت يقينها في قلوبنا، لكي نجعل منها ميزاناً صحيحاً نزن به. أقوال الناس وأفعالهم ونقيس به أحوالهم، لنعلم الفرق بين الولي والدعي.

الولاية عند الصوفية

تأخذ الولاية عند الصوفية معنى خاصاً اصطلاحياً تتميز به عن المعنى العام المشار إليه فيما سبق، ولا نجد فيما بين أيدينا من مراجع صوفية حديثاً عن الولاية قبل الحكيم الترمذي في كتابه "ختم الأولياء"^(١). وهو أول من تكلم عن الولاية وعن ختم الأولياء وصاغ من الحديث عنها نظرية متكاملة كان لها أثرها الكبير في كل من تحديث عنها بعده من الصوفية إلى أن وصلت هذه الفكرة إلى ابن عربي. فجعل منها مذهباً خاصاً في التصوف صاغه قى ثوب رمزي من المصطلحات التي ينفرد بها ابن عربي في "الفصوص والفتوحات" على ضوء مذهبه في وحدة الوجود وابتداء من الحكيم الترمذي نجد لفظ الولاية والولي يأخذ معنى رمزياً يبتعد به عن المعنى العام له، وإن كانت بينهما علاقة لزومية، غير أن الصوفية في حديثهم عن الولاية يهتمون المعنى الواضح والقريب للفظ ويركزون حديثهم على المعنى اللازم لها مع أنه قد يكون بعيداً في معظم الأحيان عن ذهن القارئ.

(١) طبع أخيراً بتحقيق د. عثمان يحيى، ط. بيروت (معهد الآداب الشرقية).

وأول تعريف للولى نجده عند الحكيم الترمذى فى ختم الأولياء^(١) يشير فيه إلى أن.. "ولى الله رجل ثبت فى مرتبته، وافيّاً بالشروط كما وفى بالصدق فى سره، وبالصبر فى عمل الطاعة واضطراره، فأدى الفرائض وحفظ الحدود ولزم المرتبة" وينبئ هذا التعريف عن الأوصاف المعتبرة فى كون الولى ولياً، وعن المقام الذى تبوأه وثبت فيه أقدامه، ومن الأمور الضرورية فى الولاية صدق السيرة أو الصبر على عمل الطاعة بأداء الفرائض والتقرب بالنوافل، وحفظ الحدود واتباع المحارم، والولى الصوفى هو العارف والحب، والولاية امتداد طبيعى للمعرفة والمحبة. ولذلك نجد كثيراً من كلام الصوفية عن المعرفة والعارف تنطبق فى كثير من معانيها على الولى والولاية، فكان الولاية نهاية الطريق للعارف. ولا تتم الولاية للعارف إلا إذا لزم مرتبته وثبت فيها "حتى قوم، وهذب، ونقى وأدب وطهر وطيب ووسع وزكى وشجع وعود" وحين تكتمل هذه الخصال تكون قد تمت له الولاية، فينتقل من مرتبته التى لازمها من قبل إلى مرتبة أرقى فى حضرة مالك الملك، فيناجيه كفاحاً ويشغل به عمن سواه، ويصير فى قبضته فيه يسمع وبه يبصر وبه يبطن، كما جاء فى حديث الولاية، وهذا الولى قد تولى أمر الله بالصدق فعلاً وتركاً، فعلاً للمأمور وتركاً للمحذور، وثبت على ذلك حتى تولى الله عنه شئون أمره وصار سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها.

وولاية العبد لله بتنفيذ أوامره هى فى أصلها رحمة مهداة من الله للعبد تتمثل فى هدايته بنور النبوة حيناً، وبنور العقل والفطرة حيناً آخر، أما ولاية الله للعبد لشئونه فهى الأخرى جود وعطاء من الله "فالولاية الأولى خرجت من الرحمة.. والثانية خرجت من الجود الإلهى"^(٢).

أنواع الولاية عند الترمذى :

ويصنف الترمذى الولاية والأولياء إلى صنفين :

(١) ص ٣٣١.

(٢) ختم الأولياء ١٣٥-١٤٢.

١- ولى حق الله - ولى الله. فأما ولى حق الله فهو الذى اكتفى بحراسة جوارحه عن انتهاك محارم الله، وجمع فى هذه الحراسة همته وفكره حتى طهر نفسه من الرذائل واتجه إلى الطاعة فأدى الفرائض وحفظ الحدود.

أما ولى الله فهو الذى تولى الله عنه حراسة جوارحه ليعيشوا فى فسحة التوحيد مستحرراً من رق النفس ملازمين لمراتبهم التى حلوا فيها، فإذا انصرفوا عنها إلى عمل الجوارح كانوا فى حراسة من الله^(١).

وليس لقلوب الأولياء منتهى فى ولايتها لله ولا فى محبتها له، لأن عظمة الله وجلاله لا نهاية لهما، فليس لميسرة القلوب إليه إذن نهاية "... ومن أين يبلغ أحد عظمة الله حتى يكون للقلوب منتهى" والله تعالى قد جعل لقلوب أوليائه مقامات، فرب ولى مقامه فى أول ملك من ملائكة أسمائه وصفاته، ويكون نصيب الولي ذلك الاسم الموكل بحراسته ذلك الملك، ورب ولى مقامه التخطي إلى ملك ثان وثالث.. حتى يصل إلى ملك الوجدانية والفردانية، والولى الذى يصل إلى هذا الملك يكون قد أخذ بجميع حظوظه من الأسماء الإلهية، وهو أسعد حظاً من جميع الأولياء لقربه من ربه، وهو بذلك يكون سيد الأولياء ويكون الخاتم لهم، وله ختم الولاية من ربه، لأنه قد بلغ المنتهى من أسمائه إلى أين يذهب فى الترقى.

وحظوظ الأولياء مرتبطة بمراتبهم فى معرفة أسمائه وصفاته، وحظوظ العوام منها مجرد إيمانهم وثبات يقينهم عليها، وحظوظ المقربين هو شرح الصدر لها حتى تستنير بها قلوبهم أو ينعكس نور هذه الصفات الإلهية على مرآة قلوبهم. كل على قدره، وقدر نور قلبه، كما قال تعالى: ﴿الَّذِينَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ أما المحدثون وهم خاصة الأولياء فإن حظهم منها ملاحظة تلك الصفات ذكراً وفكراً. حتى تشرق على قلوبهم وفى صدورهم، فيظهر على القلب آثار صفاته حتى إذا انتهت آثارها على ظاهر القلب انعكست إلى الباطن الذى لا يدرك أحد مستقره، وكلما عرف الولي أنه ليس

(١) ختم الأولياء ص ٣٣٢-٣٣٣.

وراء صفاته صفات، ولم يجد في القلب محلاً لغيرها، علم أنه لا يتقدمه أحد في ولايته. فيكون هو سيد الأولياء وخائهم.

ويستند الحكيم الترمذى في نظريته في الولاية إلى أثر ذكره في "ختم الأولياء" ونقله عنه الصوفية من بعده. فيذكر أن الله تعالى لما قبض نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم صير في أمته أربعين صديقاً بهم تقوم الأرض، وهم من أهل بيته فإذا مات واحد منهم خلفه غيره ليقوم مقامه، حتى إذا حان وقت زوال الدنيا وانتهى عدد الأربعين صديقاً ابتعث الله ولياً اصطفاه واجتباه وقربه وأدناه وأعطاه ما أعطى سائر الأولياء، وخصه بخاتم الولاية ليكون حجة الله يوم القيامة على سائر الأولياء، وله مقام صدق الولاية كما أن له مقام خاتم الأولياء، مقامه بين يدي الله ونحوه في المجلس الأعظم، والأولياء خلفه درجة درجة كل حسب مقامه، ومنازل الأنبياء بين يديه، وهؤلاء الأربعون صديقاً في كل زمان هم أهل بيت النبي. وليس المقصود بأهل البيت هنا أهل البيت من النسب. كالأبناء والأحفاد. وإنما هم أهل بيت النبي ذكراً وفكراً وعملاً ومجاهدة.

والرسول قد بعث لإقامة ذكر الله. فأهل بيته هم أهل الذكر الخالص الصافي. وكل من آوى إلى مجالس الذكر هم من أهل بيته. ويفسر الترمذى في ضوء ذلك المعنى ما روى عن الرسول: أهل بيتي أمان لأمتي. فإذا ذهبوا أتاهم ما يوعدون. وإنما كان هؤلاء الأربعون صديقاً أماناً لأهل الأرض لأن بهم تقوم الأرض، وبهم يستسقون الغيث، وتفسير الترمذى للأثر النبوي السابق على هذا المعنى يبعد عن التفسير الشيعي، لأنهم متمسكون بأن المراد هم أهل البيت نسباً ومصاهرة، ويحتج الترمذى في تفسيره هذا بأن النبي صلى الله عليه وسلم لو أراد بأهل بيته أنسابه وأقرباءه لكان محالاً. ألا تخلو الأرض منهم فيموتون عن آخرهم. وهو يرى أن الله كثر أهل بيته نسباً فلا يحصون عدداً^(١).

بين النبوة والولاية

يذهب الحكيم الترمذى فى مقارنته بين مقام النبوة والولاية إلى أمور غريبة حقاً لا نجدُها عند أحد قبله وإن كنا نلتقى بأفكاره فى تراث كثير من الصوفية من بعده وخاصة ابن عربى، ويشرح الترمذى لتلميذه مكان الولى بين الأنبياء. بادئاً بمقام محمد صلى الله عليه وسلم، فالله تعالى قد اختار من خلقه رسلاً وأنبياء كما اختار منهم أوليائه، ولقد فضل بعض النبيين على بعض، فمنهم من فضله بالخلقة كإبراهيم خليل الله. ومنهم من فضله بالكلام وكلم الله موسى تكليماً. ومنهم من أثنى عليه بالزبور كداود، ومنهم من خصه بإحياء الموتى كعيسى عليهم الصلاة والسلام، وهناك من خصه بالعصمة وحياة القلب الدائمة حتى لا يخطئ ولا يهمل بخطيئة، وهو محمد عليه السلام.

وكما جعل الله الأنبياء منازل ودرجات كذلك فضل بعض الأولياء على بعض.

ويبدأ الترمذى ليقارن بين خاتم الأنبياء وخاتم الأولياء منذ كان كل منهما مستقراً فى علم الله أزلاً، وقبل خلق العالم إلى أن أصبح كل منهما وجوداً فعلياً له وظيفة دينية واجتماعية منوطة به.

١- فى البدء كان الله ولا شىء معه، فجرى الذكر وظهر العالم وجرت المشيئة، وأول ما جرى به الذكر ذكر محمد صلى الله عليه وسلم. ثم ظهر فى العلم علمه، ثم فى المشيئة مشيئته، ثم فى المقادير هو الأول. ثم فى اللوح هو الأول، ثم فى الميثاق هو الأول، وهو أول من تنشق عنه الأرض، وهو الأول فى الشفاعة.. وهو الأول فى دخول الجنة، وهو الأول فى الزيارة.. فبهذا ساد الأنبياء جميعاً. وهو خاتم الأنبياء، وشفيع لهم ويده لواء الحمد. وليس معنى كونه خاتم الأنبياء أنه آخر الأنبياء مبعثاً ورسالة، ولكنه يعنى أن رسالته محتومة بخاتم الصديق، وهو صدق العبودية لله، ولما كان من حكمة الله ألا يدع باطلاً من الأمر إلا ويدل عليه ظاهر منه كان بين كنفى النبى ذلك الحتم ظاهراً كبطانة حمامة، والجاهل الأعمى هو الذى يظن أن خاتم النبيين معناه آخرهم مبعثاً، وأى منقبة فى هذا وأى علم، بل هذا يدل على جهل صاحبه وعمى بصيرته فى التفسير. ولما أحس الترمذى بغرابة تفسيره لمعنى الخاتم أخذ يتلمس له ما يقربه إلى الأذهان من الحياة العملية، فإن من شأن الناس ألا يشكروا فى

صدق الشيء المختار المختوم بخاتم يميزه عن نظيره الغث أو الأفل درجة منه، فيقال عنه إن هذا الشيء مختوم ومسجل عليه ما يدل على نفاسته، بخلاف غير المختوم فكأن الله تعالى قد جمع لمحمد أجزاء النبوة وتممها له وختم عليها بختمه إشارة إلى الكمال والتمام ، وقرأ الترمذى الآية الكريمة «وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» بكسر التاء لا بفتحها. مشيراً بذلك إلى تفسيره لمعنى الخاتم، ويؤكد به حديث الإسراء حين اجتماع الأنبياء في المسجد الأقصى وكان إمامهم في الصلاة محمداً، وذكر كل نبي مكرمة الله عليه فذكر محمد أنه الخاتم والقاتح. فقال إبراهيم عليه السلام: بهذا فضلكم محمد.

أما الولي الخاتم : فإن الله تعالى ابتعثه واصطفاه واجتبهه وقربه وأدناه. وأعطاه ما أعطى الأولياء جميعاً وجعله خاتماً لهم، ليكون حجة الله على سائر الأولياء، ويوجد عنده صدق الولاية كما كان لمحمد صدق النبوة، لأن كلا منهما جمع له ما لسائر جنسه، فمحمد جمع الله له ما لسائر الأنبياء وكذلك الولي الخاتم جمع له ما لسائر الأولياء، فإذا برز الأولياء يوم القيامة واقتضوا صدق العبودية وجدوا الوفاء عند هذا الولي الخاتم. فهو سيدهم وشفيعهم كما أن محمداً سيد الأنبياء وشفيعهم، ولم يزل هذا الولي مذكوراً في البدء كما كان محمداً صلى الله عليه وسلم. فهو أول في الذكر، وفي العلم، وفي المشيئة، وفي المقادير، وفي اللوح والميثاق وفي المحشر والخطاب والشفاعة، فهو في كل مكان أول كما كان محمد صلى الله عليه وسلم أول الأنبياء. وهو من محمد عند الأذن والأولياء عند القفا. ولا يتردد الترمذى بعد هذه المقارنة أن يجعل "... منازل الأنبياء بين يديه" والفارق بين النبي والولي عنده أن النبي يتحدث بكلام من الله ظاهراً يتزل به الوحي فيلزم تصديقه ومن رده فقد كفر، أما الولي فإن الله تعالى يتولى تحديثه بلسان الحق ومعه السكينة فيتلقاه القلب ويسكن إليه، ويقع هذا الحديث الإلهي نتيجة محبة الله للعبد، ومن ردّ حديث المحدث أو الولي لم يكفر، ولكنه يخيب ويهت قلبه، والمحدثون لهم منازل فمنهم من أعطى من النبوة ثلثها، ومنهم من أعطى نصفها، ومنهم من له الزيادة حتى يكون أوفرهم حظاً في ذلك من له ختم الولاية، وكما أن النبوة من الله، فكذلك حديث المحدث من الله، والنبوة محروسة بالوحي والروح. والحديث محروس بالحق والسكينة ، والنبوة يأتي بها الوحي والروح قرينه، والحديث يأتي به الحق والسكينة قرينه، والسكينة

هى مقدمة النبوة، وليس معنى السكينة هنا عدم الخوف والاضطراب وإنما معناها عدم الشك أو الريب فيما يحدث به. ومن هنا كانت السكينة حارساً على ما يورده الروحى على قلب النبى وعلى ما يورده الحق على قلب الولى، وهى من الله.

والله تعالى قد أخذ الميثاق على كل من الرسول والنبى والولى، لأن كلا منهم داع إلى الله مؤيد به. غير أن حديث المحدث له تأييد وزيادة بينة فى شريعة الرسول. ومن رد عليه حديثه لم يكفر بخلاف من رد على النبى أو الرسول حديثهما فإنه كافر بما جاء به، ووسائل التأيد الإلهى أو العون الربانى للولى والمحدث هى الحديث، والفراسة، والإلهام، والصدقية. أما النبى فيتميز بذلك كله ويضاف إليها النبؤ. والرسول يتمتع بما للنبى والمحدث ويستفرد بالرسالة. أما بقية الأولياء غير المحدثين فمن حظهم الإلهام والفراسة. والصدقية. ونفهم من هذا الترتيب أن الترمذى يجعل الرسول فى قمة الدرجات، ثم يليه النبى، ثم الولى المحدث، ثم بقية الأولياء، وهذا الترتيب له أهمية كبرى فى مجال التمييز والمقارنة بين الترمذى ومن يفضل الولى على النبى من بقية الصوفية، ولا يخلو الولى. من علاقة ظاهرة ترشد الناس إلى ولايته وإن لم يتكلم هو بها. ومن أهم هذه العلامات الظاهرة:

١- أن الناس حين يرون الولى أو يسمعون ذكره يسارعون بذكر الله فما أن يراه أحد إلا ويقول "الله" ولقد سئل النبى صلى الله عليه وسلم: من هو الولى؟ فقال عليه السلام: من إذا رآه الناسذكروا الله، وفى الحديث المروى عن موسى أيضاً أنه سأل ربه قائلاً: من أولياؤك يا رب؟ فقبل له: من إذاذكروا ذكرت.

٢- أن الغلبة والنصر حليفان له فى كل أموره مع أنصاره وأعدائه. ذلك أن الولى مؤيد بسلطان الحق لما هو عليه من التزام بالحق فلا يقاومه أحد إلا قهره بسلطان حقه.

٣- ومن علاماتهم الظاهرة ما يلاحظه الناس عليهم من الفراسة والحكمة والأقوال الملهمة بالتحديث عن الحق كأنهم به يتكلمون وعن مراد الله يتحدثون. ومن شمائلهم الخاصة القصد، والهدى، والحياء، واستعمال الحق فيما دق وعظم، وسخاوة النفس واحتمال الأذى مع الرحمة والنصيحة وسلامة الصدر وحسن الخلق مع الله فى تدبيره ومع الخلق فى أخلاقهم، والحكمة هى العلامة البارزة والمميزة للولى، ويصف

الترمذى هذه الحكمة بأنها الحكمة العليا، ويصفها أحياناً بالعلم الباطن، وأحياناً بعلم الأنبياء والأولياء. وهى أرث للولى عن النبى، وباطن القرآن ونور الإيمان.

٤- اتفاق الألسنة بالثناء عليهم، وجعلهم أمثلة ونماذج للاقتداء بهم فى عصرهم، لأنهم لا حاجة لهم فيما فى أيدي الناس. ومن هنا كانوا فى غنى عن الناس وأغناهم الله به عمن سواه، فكانت حاجة الناس إليهم فى التذكير بآلاء الله ونعمه جزءاً من حاجتهم إلى نور النبوة لأنهم من ورثة الأنبياء، وقد يكون الواحد منهم محل ابتلاء بالחסد فيحسده الناس على ما آتاهم الله من فضله، كما فعل اليهود مع أنبياء الله من قبل.

٥- إجابة دعائهم من الله. وظهور الآيات البينات على أيديهم تكريماً من الله لهم، وكما أيد الله رسله بالمعجزات فقد كرم أوليائه بخوارق العادات تكريماً وتأييداً وبرهاناً على صحة دينهم وسلامة أخلاصهم عن نبيهم وقرهم من رهم.

تلك علاماتهم الظاهرة، وأهم ما يشير إليه الترمذى من ذلك أنهم دائماً ينطقون بالعلم وأصول الحكمة التى تشمل عنده علم البدء وعلم الميثاق وعلم المقادير وعلم الحروف. وهذه الأشياء إنما يظهر العلم بها على لسان كبراء الأولياء ثم يأخذه عنهم من له حظ من الولاية. وهذه هى الحكمة العليا عند الترمذى.

ولا يرى الترمذى ضرورة فى أن يستر الولى شأن نفسه عن الناس أو التظاهر بما يضاد حقيقة حاله لأن ذلك فى رأيه حال الضعفاء "... فإن الولى الذى يطلب غموضاً فى الناس ويخفى كأنه إنما يفعل ذلك من أجل أنه لم يصل إلى الله.. وهذا مكان الضعفاء" (١). ولو كان ستر حال الولاية فضلاً أو ميزة لكان لساتر حاله عن الناس فضل على الصديق والفاروق، وهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم رأس الأولياء ومن بعده الصديق والفاروق ولم يكن حالهم غامضاً ولا مستوراً عن الناس، بل كل من عرفهم وشاهد أحوالهم شهد لهم بالولاية.

(١) راجع ختم الأولياء ص ١٦٠، ٣٦٤.

خاتم الأولياء :

لا نجد هذا المصطلح عند أحد من الصوفية قبل الحكيم الترمذى الذى يشرح نظريته فى الولاية فى ضوء نظريته فى الحقيقة المحمدية، وأنها كانت مقارنة لها فى البدء. وكانت أولاً معها فى المشيئة وفى العلم والمقادير، وكانت أولاً فى مكانتها أينما كانت، وعقد مقارنة بينها وبين النبوة ليعين منزلتها من النبوة.

فكما كان النبى إماماً وشفيعاً للأنبياء كان خاتم الأولياء إماماً وشفيعاً للأولياء وسيداً فيهم. فهو من الأنبياء قريب منهم ويكاد يلحقهم، وقد انفرد هذا الولي بمرتبة لا يدانيه فيها أحد، فهو يحتل أعلى منازل الأولياء، وقد احتل هذه المرتبة لينفرد بوحدايته ومناجاته كفاحاً فى مجالس القرب من الله، ومقامه دائماً على خزائن المنن الإلهية ومتناولة من خزائن الأنبياء التى يتناولون منها عطاءهم من العلم والمعرفة، لأنه قد انكشف له الغطاء عن مقام الأنبياء ومراتبهم ووقف على خزائنها فأخذ منها، وهذا يذكرنا بما يقوله ابن عربى فيما بعد بأن الولي يأخذ علمه من حيث يأخذ الروحى الذى يتزل على قلب النبى، فالنبى يأخذ علمه بواسطة الولي يأخذ من خزائن المنن الإلهية بلا واسطة، وهذا الولي لم يصل إلى تلك المرتبة إلا بعد أن اهترى فى ذكر الله، ولقد حدث عنه الرسول بقوله : المفردون هم الذين اهترى فى ذكر الله يأتون يوم القيامة خفافاً يضع عنهم الذكر أثقالهم^(١). ومن هنا كان للولي المحدث أن يشره الله بحسن العاقبة أما ولى الحق فهو دون ذلك.

ولقد ساد هذا الولي الأولياء جميعاً لأنه قد أعطاه الله ختم الولاية، كما ساد محمد الأنبياء جميعاً بما أعطاه الله من ختم النبوة. فبالختم تقدم الأولياء وصار حجة عليهم، والأنبياء قبل محمد لم يعطوا هذا الختم، ولذلك لم تخل حظوظهم من بعض هنات النفس ومشاركتها أما محمد فقد أعطيت نبوته الختم من الله فصار كالعهد المختوم المؤثق الذى لا يستطيع أحد أن يزيد فيه أو ينقص منه.

وكذلك الحال بالنسبة للولي الخاتم، حيث يسير الله به على طريق محمد مؤمناً بنبوته ملتزماً بشريعته مختوماً بختم الله، وبهذا صار حجة على جميع الأولياء لأنه قد أتى

(١) نفس المرجع ٣٦٨-٣٦٩.

بجميع الولاية صدقاً، فلم يجعل للنفس فيها نصيباً ولا تلبساً^(١) وهذا الختم كان منة من الله على هذا الولي في عالم الغيب لتقر به عين محمد صلى الله عليه وسلم حيث كان هو الخاتم للأنبياء، وكان في أمته الخاتم للأولياء، ولواء الولاية بيده يوم القيامة، والأولياء جميعاً محتاجون إليه في الشفاعة كحاجة الأنبياء إلى محمد صلى الله عليه وسلم.

ومن المهم هنا أن نشير إلى مسألة لها خطرهما فيما يتصل بخاتم الأولياء عند الترمذى. فلقد سئل: هل يجوز أن يكون في آخر هذا الزمان من يوازي أبا بكر وعمر. رضى الله عنهما؟ فأجاب الترمذى: أما في الأعمال فلا، وأما في الدرجات فلا مانع من ذلك. ويعلل رأيه هذا بأن الدرجات وسائل القلوب، فكان قلوب هؤلاء الأولياء كانت أقرب بوسائلها من أبي بكر وعمر. وفي سبيل تأكيد هذه الفكرة الغربية يتأول قول الرسول في إيمان أبي بكر بأنه لو وضع في كفة وإيمان الأمة في كفة لرجحت كفة أبي بكر. يقول بأن هذا وزن الأعمال لا وزن الدرجات وما في القلوب، ويجعل الجنة للأعمال والدرجات فيها للقلوب وما فيها. ويحاول أن يقرب هذه الفكرة من عقل المسلم فيقرر أن الأنبياء تقدموا الخلق بالنبوة وليس بالعمل، وكذلك الأولياء تقدموا غيرهم بالولاية لا بالعمل، وهذا الرأي يناقض النصوص الصحيحة عن الرسول في فضل أبي بكر وعمر والخلفاء الأربعة. وما يدعيه الترمذى من التفرقة بين العمل والدرجات لا يؤدبه نص صحيح من كتاب ولا سنة، ومعلوم أن العمل ترجمان عما في القلب ولا فصل بينهما من وجهة النظر الإسلامية الخالصة، لأن العمل هو مصداق ما في القلب، ولقد لخص الرسول هذه القضية في قوله: "ليس الإيمان بالتمنى ولكن ما قر في القلب وصدقه العمل. ولقد سبق أن قلنا أن الرسول قد نص صراحة على فضل أبي بكر وعمر والصحابة أجمعين وصرح بأن "ما فضلكم أبو بكر بكثرة صيام ولا صلاة ولكن بشيء قر في قلبه" ولا يتردد الترمذى بالتصريح في أكثر من موضع في كتابه بأنه غير مدفوع أن يكون في هذه الأمة من هو أفضل من أبي بكر في يقينه ووصول قلبه إلى الله، ولا شك أن في ذلك اجترأ على مقام الصحبة وهو مناقض لأحاديث الرسول الصحيحة في

(١) نفس المرجع ٤٢٢-٤٢٣.

فضل صحابته، وما ينجح الترمذى فى ذلك من أقوال يرويها على أهل الكتاب وغيرهم لا أصل لها فى كتب الأحاديث الصحيحة بل هى فى معظمها من فعل الرضاعين للآثار وما أكثرهم فى هذا الميدان.

ولما كانت الولاية أمراً إلهياً من حيث طبيعتها ومصدرها فإن الترمذى يرفض أن يخضعها لاعتبار العقل أو مقاييس الفكر البشرى، ومن هنا فلا مجال للاعتراض عليه بمبدأ العقل أو حكم المنطق والبرهان لأن هذه مقاييس لها وجهاتها فى ميدانها البشرى أما فى مجال الولاية فهى أعز من أن تنال أو تخضع لاعتبارات عقلية.

عند ابن عربى :

انتقلت نظرية الولاية من الترمذى إلى الصوفية من بعده فأخذها الخلف عن السلف، ومنهم من أضاف إليها من وحى ذوقه ووجدته، ومنهم من اكتفى بشرح أقوال الترمذى أو التعليق عليها. وقد أشار المحجورى إلى أن كثيراً من شيوخ الصوفية قد كتبوا فى ذلك مؤلفات كثيرة متأثرين فيها بالحكيم الترمذى غير أن معظمها مفقود من بين أيدينا الآن. والمجورى يجعل الولاية فى هذه الأمة دليلاً على صدق النبى محمد صلى الله عليه وسلم^(١) ويحكى اجتماع شيوخ التصوف وكذلك تعرض لها السهرودى فى حكمة الإشراف^(٢).

أما عمار البديلى فيقسم الأولياء إلى أصناف. فهناك ولى له حق الولاية على نفسه فقط. وهناك ولى له حق الولاية على نفسه وعلى غيره مطلقاً، وهناك من له حق الولاية على نفسه مع أناس قليلين محيطين به. فالنوع الأول (المقيد) هو الذى ولى ولم يعلم، والله تعالى قد حسن أخلاقه وأحواله، وأفعاله والخلق فى راحة منه، ويتنفعون به فى معظم أحواله، وهذا يشبه النبى الذى لا أتباع له. فهو ولى لم يعرفه أحد إلا الله.

والذى له حق الولاية على نفسه وعلى غيره مطلقاً، هو الولى المطلق، وتصرفه مطلق وكل من وصل إليه انتفع به، ويسميه غياث الخلق قولاً وفعلًا وحالاً،

(١) كشف المحجوب ص ٢١٠-٢٤١، مقدمة كتاب الرياضة وأدب النفس، على حسن عبدالقادر ص ٢٢.

(٢) راجع حكمة الأشراف ٢٤٠-٢٥٧.

وهو لم يتصرف مع النفس ولا مع الناس لا بطبعه ولا بإرادة نفسه ولا اختيار شهوة، بل جميع تصرفه بالله ومع الله ومن الله.

أما الولي الذي له حق الولاية على نفسه مع أناس قليلين فهو مقيد نوع قيد وينتفع به الناس على قدر ولايته، وهذا يشبه النبي الذي له أتباع قليلون. فهو مبعوث في أمة خاصة^(١)، وهذا التقسيم أورده المؤلف ليبين أن الولي يشبه في إطلاق تصرفه الرسول المطلق (الخاتم)، ولذلك فإنه يضاف على خاتم الأولياء نفس الخصائص التي هي من صفات خاتم الرسل.

أما عند ابن عربي فنجد الولاية تأخذ شكلاً فلسفياً يلعب فيه الخيال الصوفي دوراً بارزاً، فيجعل منها عربي القطب الذي يدور حوله كل شيء في هذا العالم ولا يدور هو حول شيء، وهي الفلك الأقصى "... من سبح فيه اطلع، ومن اطلع علم، ومن علم تحول في صورة ما علم".

وتنقسم الولاية عند ابن عربي إلى ولاية عامة، وولاية خاصة، فالولاية العامة لها خاتم انسد به بأهبا، وهو عيسى عليه السلام، أما الولاية الخاصة فلها ختم واحد وهو واحد العالم من بدايته إلى نهايته، ختم الله به الولاية المحمدية فلا يكون بين أولياء الأمة من هو أكبر منه، ولأولياء عند درجات ومنازل، فمنهم الأنبياء الذين تولاهم الله بالنسبة، ومنهم الرسل، ومنهم الصديقون الذين آمنوا برسوله بديل ولكن بنور الإيمان الذي وجده في قلبه، ومنهم الشهداء الذي تولاهم الله بالشهادة فهم أهل الحضور مع الله على بساط العلم به، ومنهم الصالحون، فابتداء الولاية النبوة حتى تنتهي إلى الصلاح، وما من نبي إلا كان صالحاً ودعا ربه أن يجعله من الصالحين، وابن عربي يجعل من الولاية الدائرة الكبرى المحيطة التي يتفرغ عنها كل فضل إلهي لنبي لبشر، فمن حكمها أن يتولى الله من يشاء بالنبوة، وهي من أحكام الولاية، أو يتولاه بالرسالة. وهي من أحكام الولاية. فكل رسول لابد أن يكون نبياً وكل نبي لابد أن يكون ولياً، ولا يتصور العكس، ومن مميزات الولاية عند ابن عربي أنها لا تنقطع في هذه الأمة مع أن نبوة

(١) بحجة الطائفة مخطوط برلين رقم ٢٨٤٢/١٦ ب (على ملحق ختم الولاية ص ٤٧).

التشريع تنقطع بموت محمد صلى الله عليه وسلم، وليس عنده مقام بين الصديقية والنبوة ولذلك فمن تخطى رقاب الصديقية وقع في رقاب نبوة الرسالية التي يسميها مقام القرية وهي النبوة العامة لا نبوة التشريع لأن نبوة التشريع قد انقطعت بموت محمد، ويشبه ذلك قصة موسى والخضر وفقى موسى^(١).

ويشرح ابن عربي فكرته عن خاتم الأولياء فيجعله موازياً لخاتم الرسل ومساوياً له علماً وتعلماً، ويفسر منزلته بين الأنبياء في ضوء نظريته في وحدة الوجود فالخق مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسمائه وظهور أحكامها فاختلط الأمر وانبههم، فمننا من جهل في عمله فقال العجز عن درك الإدراك إدراك، ومننا من علم فأعطاه العلم والسكون وهذا هو أعلى عالم بالله. وليس ذلك إلا خاتم المرسلين وخاتم الأولياء.

ثم ينتقل ابن عربي إلى درجة أخرى في تفضيل خاتم الأولياء فيجعل النبوة والرسالة تابعة في الأخذ والتعليم لختم الولاية، فإن ما يراه الرسول والنبى وما يعلمانه لا يكون إلا خاتم الأولياء، فكان الولاية أو ما يسميه مشكاة الولي الخاتم هي المصدر الوحيد لكل تعليم إلهي يقف عليه الرسول والنبى والولى. وذلك لأن الرسالة والنبوة أعنى نبوة التشريع ورسالته - تنقطعان والولاية لا تنقطع أبداً، فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما يرونه إلا من مشكاة خاتم الأولياء فكيف من دولهم من الأولياء.

ولا يقدح في مقام الولي الخاتم أنه تابع للنبي الخاتم في التشريع، لأنه لا يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة، فهو يكون من وجه أقل درجة ومن وجه آخر أرقى درجة كما كان شأن عمر أن أسارى بدر.

والرسول صلى الله عليه وسلم قد مثل النبوة الخاتمة بموضع اللبنة في حائط قد اكتمل بناؤه إلا موضعها. فكان هو اللبنة المكملة لصرح النبوة، كذلك الأمر بالنسبة لخاتم الأولياء، فإن الولاية لا يكتمل صرح بنائها إلا بالولى الخاتم.. غير أن ابن عربي يجعل اللبنة التي اكتمل بها صرح النبوة من فضة، أما التي اكتمل بها صرح الولاية فهي من ذهب، وخاتم الأولياء يرى موضع هذه اللبنة لبنتين لا واحدة فقط ذلك لأنه تابع في

(١) راجع الفتوحات ٢/٢٤-٢٥.

التشريع لخاتم الرسل في الظاهر. وهذا موضع اللبنة الفضية، أما ما يتبعه من أحكام يأخذها عن الله في السر فذلك موضع اللبنة الذهبية وهو العلم الباطن فإنه أخذه من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسول، وكل نبى من لدن آدم إلى محمد إلا هو أخذ من مشكاة محمد لأنه الوحيد بين الأنبياء الذي كان نبياً وآدم بين الماء والطين..

وكذلك جميع الأولياء من لدن آدم إلى الولي إلا وهم آخذون من مشكاة الولي الخاتم. لأنه الولي الوحيد الذي كان ولياً وآدم بين الماء والطين، أما غيره من الأولياء وغير محمد من الأنبياء فلم تتحقق لهما النبوة أو الولاية إلا بعد وقوعها له. ويصرح ابن عربي بأن خاتم الرسل من حيث ولايته تكون نسبته للولي الخاتم كنسبة الأنبياء والرسل إليه هو. فكما كان هو أفضلهم بحتم الرسالة لأنه ولي نبى رسول. أما خاتم الأولياء فهو الولي الوارث الآخذ عن الأصل بلا واسطة^(١) فمقام النبوة في مرتبته بين الولاية والرسالة، ويجعل ابن عربي ترتيبها مبتدئة بالولاية لأنها الأرقى والأصل ثم النبوة ثم الرسالة ويصوغ ذلك شعراً فيقول:

مقام النبوة في برزخ فويق الرسول ودون الولي

وابن عربي في أجوبته على الأسئلة الروحانية للحكيم الترمذى قد أشار في إجابته على السؤال الثالث عشر الخاص بتجديد خاتم الأولياء بما يفيد أن خاتم الأولياء هو ابن عربي نفسه ويقول: إن هذا الوحي الخاتم في زماننا اليوم موجود، عرفت به سنة ٥٩٥ هـ ورأيت العلامة التي له قد أخفاها الحق عن عباده وكشفها لى بمدينة فاس. حتى رأيت خاتم الولاية منه^(٢)، وابن عربي يتكلم عنه هنا بضمير الغائب لكنه يفصح عنه في أماكن متفرقة من كتبه، ولم يكن ابن عربي بدعاً في ذلك فكثير من الصوفية قد ادعوا لأنفسهم ختم الولاية كما ادعاها ابن عربي، وكثير من متصوفة الشيعة نسبوها إلى على بن أبي طالب، حتى أن الأملى يحكى إجماع المشايخ على ذلك ويجعلها له بالنص لا بالوصف^(٣).

(١) فصوص الحكم. الشيتي.

(٢) ختم الأولياء ص ١٦١ هـ : ٥٣.

(٣) نفس المرجع ص ٥٠٠ ملحق فصوص لم تنشر للأملى نص ٤٨.

وتنحصر وظيفة الولي عند ابن عربي والترمذى في التذكير بما جاء به الرسول، وأن يرشد الناس إلى المنهج الصحيح بتطبيقاتها، ومن هنا فهو مؤيد من الله، ويرى ابن عربي أن الولي له حق تغيير أو إبطال أى حكم تشريعى أصله الاجتهاد وليس النص، ومن هنا أيضاً نستطيع أن نفهم آراء الذين صرحوا بعصمة الأولياء كالتستري والترمذى وابن عربي وغيرهم، وبعضهم قال بما تصرّحاً والبعض أشار إلى ذلك تأويحاً، والله تعالى قد تولى بنفسه حراسة حواس الولي عند الوقوع في المعصية، وهذا محل اتفاق فيما بينهم وتلك الحراسة هي المعصية بعينها، وبعض الذين أرخوا للتصوف قد أشاروا إليها بنوع من الإيجاز، فالكلاباذى قد أخفاها تحت ستار الحفظ حيث قال: ولطائف الله في عصمة أنبيائه وحفظ من الفتنة أكثر من أن تقع تحت الإحصاء والعد^(١)، والقشيري قال بما ولكن ليس على سبيل الوجوب، كما هو الشأن في حق الأنبياء^(٢) ومال الجنيد إلى القول بها، وكذلك أصحاب الحلول والاتحاد. ولا شك أن هذا أثر شيعي يأخذ به الشيعة ويقولون به في حق الإمام والأئمة المعصومين، ولقد أشرنا فيما سبق إلى أوجه الشبه الكثيرة بين المنهج الصوفي والألقاب الصوفية والمنهج الشيعي والألقاب الشيعية، ولا يفوتنا هنا أن ننبه إلى الشبه القوى بين فكرة الصوفية عن الولي والولاية وفكرة الشيعة عن الإمام والإمامة.

١- فكل منهما معصوم عند صاحبه من الخطأ. الإمام عند الشيعة والولي عند الصوفية، وكان الشيعة أسبق من الصوفية في القول بعصمة الإمام ثم أخذها متصوفة الشيعة وجعلوها صفة للولي وخاصة إذا كان الولي عندهم صوفياً متشيعاً.

٢- كل من الإمام والولي له حق العلم الباطن الذي يتأول في ضوئه نصوص الكتاب والسنة، فالحقيقة والشرعية عند الصوفية يقابلها الظاهر والباطن عند الشيعة، ولذلك كان هناك كثير من آيات القرآن محل اتفاق بين الفريقين في تأويلها على المعنى الباطن، غير أن الصوفية كانوا ينسبون هذا المعنى إلى الولي بينما ينسبه الشيعة إلى الإمام.

(١) التعرف ص : ٩٩.

(٢) الرسالة القشيرية ص : ٢٠٨.

٣- اتفق الصوفية والشيعة على القول بالنور المحمدي والحقيقة المحمدية على خلاف بينهم في تفصيل القول بتسلسل هذا النور في الأمة من بعده، فهو عند الشيعة متسلسل في أهل البيت ثم الأئمة وعند الصوفية خاص بالأولياء الذين قال عنهم ابن عربي أنهم نورانيون منفلقون عن أنوار محمد لكنهم منه^(١).

٤- كل من الإمام والولي كان يدعى لنفسه وينسب إليه أصحابه العلم اللدني، واعتبروا كلا منهما مطلعاً على سر منحه الله له مباشرة وبلا توسط. وقد يختلف هذا العلم اللدني في كثير من مسائله مع ما جاء في القرآن وقد يتفق غير أن هذه مسألة لا تعنيهم، وهم بذلك فضلوا الأنبياء الذين لم يؤتوا من العلم إلا الظاهر فقط، وبناء على ذلك قالوا بأن الظاهر نزل به الوحي لعامة الناس، أما أمور العلم اللدني أو العلم الباطن فهي خاصة الأمة فقط، وتلك مسألة وجدناها عند الفلاسفة والباطنية والصوفية فهي مشتركة بين غلاة هذه الفرق كلها كما أدعى الولي والإمام علمه باسم الله الأعظم وأنه أخذه عن علي بن أبي طالب إما مباشرة وإما بالسند المتصل المتصل إليه. وكذلك علم الحروف.

وفي سبيل تأكيد هذه الأفكار لدى الصوفية وجدنا ابن عربي يتخذ من تأويل القرآن منهجاً سهلاً له، لأن ظاهر القرآن ليس إلا نصيب العامة فقط أما أهل الله وخاصته فلهم حق تأويل التزويل بصرفه عن ظاهره، ومن المفيد أن نميز في موقف ابن عربي من القرآن بين اتجاهين :

الاتجاه الأول :

حين يتكلم بلسان أهم الظاهر الذين لم يقفوا على حقيقة الكشف الإلهي، ولم يكن لهم نصيب من التجليات الإلهية — ويعني هؤلاء الذين لم يكشفوا عما وراء ظاهر الآيات من معان باطنة، وفي هذا الاتجاه نجد "ابن عربي" يميل في "الفتوحات المكية" إلى التسليم بما جاء به ظاهر الشرع بدون تأويل أو تبديل، ويجعل ثمام الإيمان متوقفاً على التسليم بكل ما جاء به الرسول على ظاهره ولا سيما آيات الصفات، لأن ظاهرها لا يقتضي عنده تشبيهها لله بخلقه، لأن ذاته ليس كمثله شيء، وكذلك صفاته ليس كمثله

(١) عنقاء مغرب ص ٤٢.

شئ، ولذلك يجب أن يوصف الله بما وصف به نفسه في كتابه وعلى لسان رسله بدون تأويل أو تعبير.

والله تعالى قد جمع في كتابه بين التشبيه والتزيه، "وجميع المشاهدين للحق لا يخرجون عن هاتين النسبتين، وهما نسبة التزيه لله تعالى، ونسبة التزل للخيال بضرب من التشبيه. فأما نسبة التزيه، فهي تجليته في : «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، وأما نسبة التزل للخيال، فهي تجليسته في قوله : «وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» ولا يصح أن يعلم من علم التوحيد إلا نفى ما يوجد فيما سواه".

ويجعل التأويل في هذا المستوى سبباً في ضلال هذه الأمة "فما ضل من ضل من المشبهة إلا بالتأويل وحمل ما وردت به الآيات والأخبار على ما سبق إلى الأفهام من غير نظير فيما يجب لله تعالى من التزيه، فقادهم ذلك إلى الجهل المحض والكفر الصراح، ولو طلبوا السلامة وتركوا الآيات والأخبار على ما جاءت من غير عدول منهم فيها إلى شئ، ألبته، ووكلوا علم ذلك إلى الله ورسوله وقالوا لا ندري لكان يكفيهم قوله : «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^(١).

ويقول ابن عربي إن الخير كله في الإيمان بما أنزل الله تعالى، والشر كله في التأويل، فمن أول فقد جرح إيمانه، وفي التأويل جرأة على النصوص وإساءة أدب على مقام الوحي "... ولا بد أن يسأل الله كل مؤول عما أوله يوم القيامة ويقول له : أضيف إلى نفسي شيئاً فتزهي عنه وترجع عقلك على إيمانك وترجع نظرك على علم ربك، فاحذر يا أخي أن تزه ربك عن أمر أضافه إلى نفسه على السنة رسله كان ما كان، ولا تزهه بعقلك مجرداً جملة واحدة.. فإن الأدلة العقلية كثيرة التنافر للأدلة الشرعية في الإلهيات".

ونفور "ابن عربي" من التأويل في حق أهل الظاهر يمثل اتجاهًا واضحاً في "الفتوحات" لكن لا ينبغي أن نتوقع من ذلك أن هذا الاتجاه هو الاتجاه السائد في

(١) انظر في موقف ابن عربي من التأويل : الفتوحات الملكية ط بولاق ١٨٧٦م، ج ١١٩-٢٢٢ ب ٣، ٢-

٥٢، ٧٣، ٢-٧٦٨-٧٧٤ ب ٢٧٣، ٣-٦٣٧ ب ٣٧٧، ٥١٣ ب ١٨٩، ٦٣٦ ب ٢٠٤، ٢-

٢٧٦ ب، ٣-٧٤-٧٨ ب ٣١٥، ٢-٣٩٢-٤٢٢ ب ١٧٧، ٤-٤.

"الفتوحات المكية" لأن هذا الكتاب أكبر من أن يسوده اتجاه واحد، وليس هذا سوى نصيب أهل الظاهر عند ابن عربي، وما يمكن أن يصل إليه إنسان بفكره، لأن طريق الفكر والنظر العقلي في معرفة الحق لابد أن يقف عند هذا الحد (الظاهر) ولا يتخطاه.

الاتجاه الثاني :

وهنا يفصح "ابن عربي" عن حقيقة مذهبه متحدثاً عن أهل الظاهر بأن: "هؤلاء لسانهم ليس لساننا.. وأن المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن شاء من عباده لا يستقل العقل في إدراكها بفكرة ولكن يقبلها ولا يقوم عليها دليل ولا برهان، لأنها وراء طور مدارك العقول^(١).

وهنا نتقل إلى الاتجاه الثاني لدى "ابن عربي" واعني به الاتجاه الذي يمثل حقيقة مذهبه:

"فظاهر الشرع ليس إلا نصيب العامة من الناس وأصحاب النظر الفكري، كما أن الأنبياء إنما خاطبوا عوام الخلق بلسان الظاهر في حين أنهم يرمزون إلى أهل الكشف والعرفان بأن وراء هذا الظاهر باطناً خاصاً لهم وحدهم"^(٢).

"والأنبياء لهم لسان الظاهر يتكلمون به لعموم الخلق، واعتمادهم على فهم العالم السامع فلا يعتبر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم كما نبه عليه السلام على هذه المرتبة في العطايا فقال: (إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلى منه مخافة أن يكبه الله في النار)، فاعتبر الضعيف العقل والنظر الذي يغلب عليه الطبع والطمع، فكذا ما جاءوا به من العلوم جاءوا به وعليه خلعة أدنى المفهوم ليقف من لا غوص له عند ظاهر الخلعة فيقول: ما أحسن هذه الخلعة ويراه غاية الدرجة، ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم: بم استوجب هذا هذه الخلعة من الله؟ فينظر في قدر الخلعة وصنعها من الشيايب فيعلم منها قدر من خلعت عليه فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم بمثل هذا، ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة أن في العالم وأهمهم من هو بهذه المثابة، عمدوا

(١) الفتوحات : ١٢١/١.

(٢) انظر البحث الذي كتبه أستاذنا المرحوم الدكتور محمود قاسم عن موقف ابن عربي من أهل الظاهر: ٦٥.

في العبادة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعام، فيفهم منه الخاص ما فهو العام منه وزيادة مما صح له به اسم انه خاص^(١) "ويكشف هذا النص على غموضه عن فكرة جوهرية عند ابن عربي، وهي أن كل آية من آيات القرآن لها تأويل، وأن الخاصة ويعني بهم الصوفية لا يقفون عند هذا النص الظاهر الذي يقف عنده العامة" ومن هذا المنطق عمد "ابن عربي" إلى تأويل نصوص القرآن وخاصة قصص الأنبياء تأويلاً عجيباً خاضعاً لمذهبه في وحدة الوجود، الذي هو قطب الرحي لكل ما جاء في "فصوص الحكم" من تأويل لقصص الأنبياء وتجريح لبعضهم بأنهم لم يقفوا على حقيقة ما وقف عليه ابن عربي، حيث لم يروا الأشياء على حقيقتها كما رآها هو، ولأنه يأخذ علمه من حيث يأخذ الملك الذي يوحى به إلى الأنبياء.

وحين يتكلم ابن عربي في "فصوص الحكم" عن خاتم الأنبياء، يفضل الولي عن النبي، ويقول: فالنبي من حيث كونه ولياً أفضل منه من حيث كونه نبياً، ومن هنا كانت ولاية النبي أفضل من نبوته، ونبوته أفضل من رسالته، ومن هنا كان يقول:

فويثق الرسول دون الولي مقام النبوة في برزخ

وينطلق من هذه الفكرة إلى قضية أشد منها خطورة وهي قوله: بأن نبوة التشريع إذا كانت قد انقطعت بموت "محمد" فإن نبوة التحقيق لم تنقطع، ويعني نبوة التحقيق الولاية.

وإذا كان النبي المشرع يأخذ شريعته عن الله ظاهراً وبواسطة الوحي، فإن النبي المحقق يأخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه لنبي التشريع، لأنه يأخذ من حيث يأخذ الملك الذي يوحى إلى نبي التشريع.

والمرسلون من حيث كونهم أولياء، لا يرون الحقائق الصوفية التي رآها ابن عربي إلا من مشكاة خاتم الأولياء ولذلك فإن الأنبياء والمرسلين تابعون في ولايتهم لخاتم الأولياء. ويأخذون عنه لأنه أفضل منهم، كما أنه لا يقدح في مقام الولاية أن صاحبها

(١) الفتوحات ٢٠٤/١، ٥٠٢ ط دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٤٦م، موقف ابن عربي من أهل الظاهر ص ٦٥.

متبع في الظاهر لنبي التشريع، ولأنه لا يلزم أن يكون الكامل مقدماً في كل شيء لأن نظر الرجال إلى التقدم إنما يكون في مرتبة العلم بالله، لأن هناك مطلب الرجال.

والولاية عند "ابن عربي" هي — كما سبق — الفلك المحيط العام، ولهذا لم تنقطع أما نبوة التشريع، فهي منقطعة، وهذا ما قصم ظهور الأنبياء، وإنما كانت الولاية هي الباقية تطفأ من الله بعباده، وجعل لها اسماً من أسمائه الحسنى يحفظها ويحرسها وهو "الولي"، بخلاف النبوة فليس لها مستند في الأسماء الإلهية، وللولاية عنده علم الأول والآخر، والظاهر والباطن^(١).

ثم ينتقل إلى مرتبة أخرى في تفضيل الولي على النبي فيقول: "ولما كانت الأنبياء — صلوات الله وسلامه عليهم — لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص الإلهي، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي، لقصور العقل من حيث نظره الفكري عن إدراك الأمور على ما هي عليه... فلم يبق العلم الكامل إلا في التجليات الإلهية وما يكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية"^(٢)، التي يدعى ابن عربي أنه يأخذ فيها من حيث يأخذ الوحي. وإذا كان النبي يأخذ علمه من الله بواسطة جبريل فإن الولي يأخذ علمه عن الله مباشرة وبلا واسطة.

ولا بد أن ننبه هنا إلى خطورة هذه الدعوى من "ابن عربي"، حيث يدعى أنه أوتي مثل ما أوتي رسل الله، ويقول أنه أوحى إليه ولم يوح إليه من شيء، بل يجعل الرسل بمنزلة معلم الحساب والهندسة بحيث إذا عرف المتعلم منهم الدليل الذي قال به المعلم، فينبغي موافقته لمشاركته له في أصل العلم بعين الدليل لا لأنه رسول الله إليه.

فابن عربي يدعى هنا أن ما يخرج به على الناس في كتبه من الآراء والأفكار إنما هو من عند الله وليس من عند نفسه.

ومما يؤكد هذه الفكرة عند "ابن عربي" ما أشار إليه أستاذنا المرحوم دكتور محمود قاسم في "موقف ابن عربي من أهل الظاهر". فإنه أورد نصاً يؤكد هذا الفرض

(١) الفصوص ١/١٣٦، الفتوحات ٣/١٣٣.

(٢) الفصوص ١/١٣٥.

الذى سبقه به "ابن تيمية" وأعني به تتابع الوحي عند ابن عربي: "إن الرسل لم يقولوا شيئاً من عند أنفسهم بل جاءت به من عند الله كما قال تعالى: ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ وإذا كان الأصل المتكلم فيه من عند الله، فينبغي أن يكون أهل الله العالمون به أحق بشرحه، وبيان ما أنزل الله فيه من علماء الرسوم فيكون شرحه أيضاً تزيلاً من عند الله على قلوب أهل الله كما كان الأصل"^(١).

وابن عربي نفسه يؤكد لنا هذا الفرض في اعترافه بانقطاع نبوة التشريع دون نبوة التحقيق، وأنه يأخذ علمه من المصدر الذى يأخذ منه الوحي.

ودعوى خاتم الأولياء لم يتكلم بها أحد قبل الحكيم الترمذى فيما أعلم - ثم صارت بعد ذلك مرتبة موهومة يدعيها كل منهم، ويدعون تفضيل خاتم الأولياء على خاتم الأنبياء.

"وقد ظن هؤلاء أن الله يصطفى لرسالته من لم يواله باطناً وظاهراً، ففرقوا بين الولاية والنبوة وهذا خطأ عظيم، فإنه لا تتحقق رسالة في شخص إلا وتحقق معها النبوة والولاية، فكل رسول نبي ولى، والنبوة تتضمن الولاية، فكل نبي ولى وليس العكس، فليس كل ولى نبياً ولا كل نبي رسولاً، ولو قدر أن الله أنبا شخصاً بدون ولايته له ظاهراً وباطناً، فهذا التقدير ممنوع في ذاته وفي حكم العقل لأنه حال إنبائه إياه يمتنع أن يكون إلا ولياً له ولا تتأتى نبوة مجردة عن الولاية أبداً"^(٢).

وعلى ذلك فمن ادعى في ولايته أن كشفه أو إلهامه أوقفه باطناً على خلاف ما جاء به الرسول، فقد ألحد في الحق وضل عن سواء السبيل.

ومن قال: إن له طريقاً إلى الله يتقرب به إليه غير طريق "محمد" ظاهراً وباطناً فهو منكر لما جاء به الوحي.

ومن قال: أنا أحتاج إلى الرسول في الظاهر دون الباطن، أو في الشريعة دون الحقيقة، فقد آمن ببعض الكتاب وكفر ببعضه الآخر.

(١) موقف ابن عربي من أهل الظاهر ٥٥.

(٢) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ٨٧.

ومن قال : إن حقيقته قد كشفت له خلاف ما جاء به الكتاب والسنة ظاهراً أو باطناً، فقد ناقض كشفه بما جاء به الرسول^(١). وعارض وحى الله بذوقه ووجدته.

وحدة الوجود في مذهب ابن عربي :

من المهم أن نشير هنا إلى قضية هامة في مذهب ابن عربي، وهي قضية وحدة الوجود، وتعتبر هذه القضية هي محور التفكير لدى ابن عربي وخاصة في موقفه من الولاية وخاتم الأولياء، وكتاب "الفصوص" ذو أهمية خاصة في فهم مذهب ابن عربي في وحدة الوجود وكان له أثر كبير في غلو ابن تيمية في نقده وعنفه في مناقشة ابن عربي ورميه له بالإلحاد والزندقة من حيث لآخر، وقبل أن يقرأ ابن تيمية كتاب "الفصوص" ويقف على حقيقته، ربما كان أخف حدة وألين عريكة في موقفه من ابن عربي، وقد نبهنا ابن تيمية إلى ذلك حيث قال: "ولمّا كنت قديماً ممن يحسن الظن بابن عربي وأعظمه لما رأيت في كتبه من الفوائد، ولم تكن بعد اطلعنا على حقيقة مقصوده ولم نطالع النصوص ونحوه، وكنا نجتمع مع إخواننا في الله نطلب الحق ونتبعه، ونكشف حقيقة الطريق، فلما تبين الأمر عرفنا نحن ما يجب علينا، فلما قدم من المشرق مشايخ معتبرون وسألوا عن حقيقة الطريقة الإسلامية والدين الإسلامي وحقيقة حال هؤلاء وجب البيان^(٢)؛ ويحسن ألا نهتم هنا بجزئيات المذهب ولا بفروعه وما ترتب عليها من تحريف لكتاب الله وانتقاص لمقام الأنبياء، ويجب أن نقصد إلى أصول المذهب لنبين ثقاتها وخروجها عن المنطق العقلي السليم، وعما جاء به الدين القويم، وإذا تم لنا هدم الأساس الذي بنى عليه المذهب فلا ضير بعد ذلك أن يقيم "ابن عربي" مذهباً خاصاً في وحدة الوجود أو الولاية الخاتمة لأن فساد ذلك يعلمه كل مسلم من أول نظرة فضلاً عن أن المذهب كله لا أساس له في عقل ولا دين.

وابن عربي قد بنى مذهبه في وحدة الوجود على أصيلين:

الأول : قوله إن المعلوم شيء ثابت في العدم.

(١) المرجع السابق ٨٦.

(٢) رسالة ابن تيمية إلى الشيخ نصر المبحي ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ١٧١/١.

الثاني : إن وجود الأعيان هو نفس وجود الرب وعينه.

أما الأصل الأول فيقول عنه ابن يتيمة: إن ابن عربي قد تلقاه عن المعتزلة، وأول من ابتدع هذه المقالة في الإسلام "أبو عثمان الشحام" شيخ الجبائي.

وحقيقة هذا القول : أن كل معدوم يمكن وجوده، فإن حقيقته وماهيته وعينه ثابتة في العدم، لأنه لولا ثبوت الأعيان لما تميز المعدوم المخبر عنه عن غير المعدوم المخبر عنه، ولما صح قصد ما يراد إيجاداً، لأن القصد يقتضي التمييز، والتمييز لا يكون إلا في شيء ثابت.

والمعتزلة في قولهم هذا لا يقولون بأن وجود هذه الأعيان هو عين وجود الرب، بل يعترفون بأن الله هو خالقه وخالق وجودها، وهذا بخلاف ما ذهب إليه ابن عربي، فإنه يقول: إن هذه الأعيان وإن تميزت في ثبوتها أزلاً، إلا أنها متحدة بوجود الحق العالم بها، ووجودها عين وجوده.

وسبب الشبهة عند هؤلاء جميعاً: أنهم رأوا أن الله يعلم الأشياء أزلاً قبل أن تكون، على أنها ستكون على ما هي عليه. كائنة في وجودها الخارجي، تحقيقاً لقوله تعالى : ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس : ٨٢).

ورأوا أن المعدوم الذي يخلقه الله يتميز في علمه وإرادته عن المعدوم الذي لا يخلق، فظنوا أن ذلك التمييز في علمه مسبب عن تمييز الذوات الثابتة للمعدوم خارج علمه وليس الأمر كذلك، بل هو متميز في علمه وكتابه فقط وليس هناك ذات ثابتة خارج علم الله أزلاً، حتى يقال: بأن تميز المعدوم في علم الله مسبب عن تمييز هذه الذوات الخارجية،

والواحد منا يعلم ما كان كآدم وأخبار الأنبياء السابقين، ويعلم ما يكون كالقيامة والبعث كما يعلم المعدوم الممكن والمعدوم المستحيل، ويعلم ما لم يكن لو كان كيف كان يكون.

وهذه الأمور التي نعلمها ونتصورها نفيًا وإثباتًا ليس بمجرد تصورنا لها، يكون لأعيانها ثبوت في الخارج مستقل عن علمنا وتصورنا العقلي لها، وثبوت الشيء في

التصور وبالتقدير العقلي ليس ثبوتاً لعينه في الخارج، وهذا هو تقدير الله السابق لخلقه، وهذا هو القضاء الكوني لكل ما كان وما سيكون كما قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ وكما أخبر ابن عمرو أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: (كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة)^(١).

ولو أراد هؤلاء بقولهم: إن المعدوم ثابت في العلم أو متصور في العلم لكان ذلك جائزاً ومقبولاً منهم، لكنهم يقولون إنه في نفسه شيء ثابت في العدم، وهذا باطل، والذي عليه الكتاب والسنة أن المعدوم ليس شيئاً ثابتاً في نفسه، وأن وجوده وثبوته وحصوله شيء واحد، وهو تحقيق ماهيته خارجاً، وقد دل الكتاب والسنة على ذلك، قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتَكُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾، ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً﴾، ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً﴾.

والواجب في ذلك أن يكون الفرق واضحاً في هذه المسألة بين الوجود العلمي والوجود العيني، وأن يكون واضحاً أن ثبوت الأول ليس إثباتاً للثاني، فالقول بثبوت الأعيان أزلاً بمجرد ثبوتها في علم الله أمر معلوم الفساد بالعقل والسمع^(٢).

أما الأصل الثاني وهو قوله: إن وجود الأعيان عين وجود الحق، فيقول ابن تيمية:

إن هذا القول قد انفرد به ابن عربي وأتباعه عن جميع مثبتة الصانع وجميع من تقدمه من المشايخ، ثم سار على نهجه أتباعه مثل القونوي "صدر الدين" والتلمساني "عفيف الدين" و"ابن الفارض" و"ابن سبعين"، لكن ابن عربي كان أقربهم إلى الإسلام كما يقول ابن تيمية، لإقراره الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه.

ومن فهم هذا الأصل - ثبوت الأعيان أزلاً - في مذهب ابن عربي استطاع أن يفهم جميع كلامه نظمه ونثره.

ففي "فصوص الحكم" يقول في فص نوح: "لو أن نوحاً جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه، فدعاهم جهاراً، ثم دعاهم إسراراً، وأن قوم نوح لما قالوا: ﴿لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ﴾

(١) رواه مسلم.

(٢) الرسائل والمسائل ١٧-٦/٤.

إنما قالوا ذلك لعلهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته، ولأنهم لو تركوه لتركوا من الحق بقدر ما تركوا منهم، لأن للحق في كل معبود وجهاً يعرفه من يعرفه وينكره من ينكره، فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوح في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم، وعلم أنهم لن يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان والأمر قرآن لا فرقان. ومن أقيم في القرآن لا يفتقر إلى الفرقان فالعارف يعرف من عبد، وفي أى صورة ظهر معبوده حتى عبده، وإن النصرارى إنما كفروا لأنهم خصصوا وأن عباد الأصنام إنما أخطأوا من حيث اقتصارهم على عبادة بعض المظاهر، وإن موسى إنما عتب على هارون لما نهاهم عن عبادة العجل لضيقه وعدم اتساعه، وأن موسى كان أوسع في العلم فعلم أنهم لم يعبدوا إلا الله".

ثم يصرح ابن عربى بأخطر عبارة قالها في هذا المجال وهى: أن أعلى ما عبد الهوى، وأن من اتخذ إلهه هواه فما عبد إلا الله، وهو في النصوص يلوم كثيراً من الأنبياء لأنهم لم يروا ما رآه هو حيث كانوا يرون الأمر فرقاً، وهو كان يراه قرآناً، أى جمعاً لا كثرة.

وفي ضوء مذهبه في وحدة الوجود كانت مواقفه مع الأنبياء جميعاً تتسم بالجرأة أو إن شئت ففيها تهكم بمقام النبوة والأنبياء.

والله أعلم.

أهم المراجع

- ١- القرآن الكريم
- ٢- كتب السنة النبوية.
- ٣- المعاجم اللغوية.
- إحياء علوم الدين للغزالي
- إخبار العلماء بأخبار الحكماء - للقفطي؟
- أخبار الحلاج - المجهول.
- أربعة نصوص للحلاج - نشر ماسنيون.
- الاستقامة لابن تيمية - ط ح الإمام محمد بن سعود.
- أصول الملامية - ط. سنة ١٩٨٥ تحقيق د. عبدالفتاح النادى.
- إلجام العوام عن علم الطلام.
- الاعتصام للشاطبي - ط المنار.
- البداية والنهاية - لابن كثير.
- تاريخ بغداد للخطيب البغدادى. ط. ١٩٧١ القاهرة.
- تاريخ التصوف فى الإسلام - د. قاسم غنى ط. النهضة سنة ١٩٧٢.
- تاريخ الفلسفة فى الإسلام لديبور ترجمة د. أبو ريذة.
- التحفة العراقية فى الأعمال القلبية لابن تيمية.
- تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار.
- التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى - ط. الأزهر سنة ١٩٦٩م.
- التعريفات - للحرجاني . ط. القاهرة.
- تلبس إبليس لابن الجوزى. (نقد العلم والعلماء) . ط الحلبي.
- تفاوت الفلاسفة - للغزالي، تحقيق سليمان دنيا ط. دار المعارف بمصر.
- التراث الصوفى - د. محمد كمال جعفر. ط دار المعارف.

-
- التصوف والاتجاه السلفى — د. مصطفى حلمى ط. دار الدعوة.
- حلية الأولياء — لأبى نعيم الأصفهاني.
- ختم الأولياء — للترمذى، تحقيق عثمان يحيى ط. بيروت، وملحق به مجموعة نصوص لم تنشر فى ختم الأولياء.
- ديوان ابن الفارض.
- الدراسات النفسية عند المسلمين د. عبدالكريم عثمان نشر مكتبة وهبة.
- الرسالة القشيرية ط. صبيح بدون تاريخ.
- رسالة فى الرد على ابن عربى — ط. نصيف سنة ١٩٤٩.
- رسالة فيما إذا كان فى العبد محبة — لابن تيمية، تحقيق : محمد رشاد سالم.
- رسالة أهل الصفة لابن تيمية ط. المنار.
- رسالة الرد على الاتحادين — لابن تيمية ط. المنار.
- رسالة العبودية — لابن تيمية ط. السلفية . القاهرة.
- رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان — لابن تيمية. ط. السلفية.
- الرسائل والمسائل لابن تيمية ط. المنار.
- الرسالة اللدنية — للغزالي.
- صفوة الصفوة — لابن الجوزى.
- الصوفية فى الإسلام — لنيكلسون ترجمة أبو العلا عفيفى.
- الصلة بين التصوف والتشيع — كامل الشيبى ط. دار المعارف بالقاهرة.
- الطواسين — للحلاج ، تحقيق ماسيون.
- طبقات الصوفية — للسلمى.
- الطبقات الكبرى — للشعرانى ط. بولاق سنة ١٩١٤م.
- العقل — للمحاسبي ط. دار الكندى
- عوارق المعارف للسهروردى
-

-
- عتقاء مغرب، لابن عربى.
- الفتوحات المكية — لابن عربى ط. بولاق.
- فصوص الحكيم — لابن عربى، تحقيق أبو العلا عفيفى.
- الفهرست — لابن النديم.
- فى التصوف الإسلامى وتاريخه — لنيكلسون، ترجمة نور الدين شربيه وآخرون.
- فهم القرآن للمحاسبى — ط. دار الكندى.
- قوت القلوب — لأبى الملكى.
- القسطاطس المستقيم. ط. الجندى — القاهرة.
- كشف المحجوب للهجويرة.
- اللمع — للسراج
- مجموعة القصور العوالى للغزالى.
- محاضرات فى التصوف — أبو الوفا التفتازانى. ط. معهد الدراسات الإسلامية.
- الملازمة والصوفية وأهل الفتوة — أبو العلا عفيفى.
- معارج القدس فى معرفة أحوال النفس — للغزالى.
- المقصد الأسى
- المضمون به على غير أهله.
- المنقذ من الضلال.
- ميزان العمل.
- منهاج العارفين.
- المواقف والمخاطبات — للنفرى ط. أربرسى سنة ١٩٣٤ دار الكتب المصرية.
- مروج الذهب — للمسعودى.
- المستشرقون — نجيب العفيفى — ط. دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٢.
- نفحات الأنس — للحامى — ط. الهند.

فهرس

- المقدمة ----- ٧
تمهيد للدراسة ----- ٩

الزهد

- الزهد بين الاتباع والابتداع ----- ٢١
بين الزهد والورع ----- ٢٢
الزهد فى القرن الثانى ----- ٢٥
التصوف الاسم والتسمية ----- ٣١
فى الكتاب والسنة ----- ٣٥
المستشرقون وتفسيرهم للزهد ----- ٣٨

المحبة

- فى القرآن الكريم ----- ٤٥
النفس والمحبة ----- ٤٦
الفناء ----- ٦١
من صوفية القرن الثالث ----- ٦٥
ذو النون ----- ٦٥
أبو القاسم الجنيد ----- ٦٨
الفناء والحلول والاتحاد ----- ٧١
الحلاج ----- ٧٤
مناقشة وتعقيب ----- ٨٣

المعرفة

- تمهيد ----- ٩٥
المعرفة والميثاق ----- ٩٧

١٠٢	الحقيقة والشرعية
١٠٦	حقيقة المعرفة
١١١	بين المعرفة والعلم
١١٤	صفات العارف
١١٦	الفناء المحمود منه والمذموم
١٢١	المعرفة عند الغزالي
١٢٣	التحول في حياة الغزالي
١٢٨	موقفه من الفرق المختلفة
١٣٠	أهل الحق عند الغزالي
١٣٢	الكشف ودور القلب
١٣٦	الغزالي والحلول والاتحاد
١٤٠	أنواع الكشف

الولاية

١٤٥	تمهيد (الولاية في الكتاب والسنة)
١٥٥	الولاية الصوفية
١٥٦	أنواع الولاية عند الترمذی
١٥٩	بين النبوة والولاية
١٦٣	خاتم الأولياء
١٦٥	عند ابن عربي
١٧٦	وحدة الوجود عند ابن عربي
١٨١	أهم المراجع



۶۳۶۲۵۶۲ / ۶۳۷۴۰۳۸ ☎

هذا الكتاب

لا تزال الكتابة عن التصوف الإسلامى محفوفة بكثير من المخاطر مشربة بالغموض فى الكثير من جوانبه ، فلم نجد مؤلفا واحداً وصل بالقارئ إلى رأى قاطع مقنع خاصة فيما يتعلق بالنشأة والتطور والمؤثرات الخارجية فى نشأة المشكلات الكبرى فى التصوف كوحدة الوجود والخلول والاتحاد وعلاقة ذلك بالأديان أو الثقافات الأخرى وهذه دراسة لأهم قضايا التصوف الأربع : الزهد - المحبة - المعرفة - الولاية ، وهو اختيار مقصود لذاته ، ذلك أن هذه القضايا الأربع من أعمال القلب وهى فى ذاتها تمثل جوهر التصوف وزيدته ، وهى فى نفس الوقت كانت منطلقا للغلاة من المتصوفة الذين قالوا بالخلول والاتحاد ، المرفوض عقائدياً ، فكانت البدايات إسلامية صحيحة وطراً عليها الغلو فأخرجها من حد الاعتدال والقبول إلى حال الغلو والرفض كما هو شأن التطرف والغلو فى كل شىء .

وهذا الكتاب يضع بين يدى القارئ الكريم هذه القضايا فى نشأتها وتطورها وكيف طرأ الغلو فى مسيرتها التاريخية على يد غلاة الصوفية فى عبارة موجزة مدعومة بنصوص كبار الصوفية حتى لا تكون الدراسة عارية عن دليل صدقها ، وهو ينير الطريق للباحثين فى التصوف ويجلى الغموض فى نشأة القضايا الكبرى ومسيرتها التاريخية وكيف طرأ عليها الغلو ، ومن هنا تأتى أهمية هذا السفر العظيم للباحثين وطلاب العلم.

أحمد غريب